

د. نادر كاظم

تمشيلات الآخر

صورة السود في المختل العربي الوسيط



تمثيلات الآخر

صورة السود في المنحدر العربي الأوسط

تمثيلات الآخر : صورة السود في المتخيل العربي الوسيط / دراسات - فكر
د. نادر كاظم / مؤلف من البحرين
الطبعة الأولى ، ٢٠٠٤
حقوق الطبع محفوظة



المؤسسة العربية للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :

بيروت ، الصنائع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب. : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيالي ،
هاتفكاس : ٧٥١٤٣٨ / ٧٥٢٣٠٨

مملكة البحرين
وزارة الإعلام
الثقافة والتراث الوطني



التوزيع في الأردن :

دار الفارس للنشر والتوزيع

عمّان ، ص.ب. : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفكاس : ٥٦٨٥٥٠١

E-mail : mkayyali@nets.com.jo

تصميم الغلاف والإشراف الفني :

سليم

لوحة الغلاف :

عمر الراشد

الصفّ الضوئي :

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

التنفيذ الطباعي :

مطبعة سيكو / بيروت ، لبنان

All rights reserved . No part of this book may be reproduced , stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher .

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من الناشر .

ISBN 9953-36-149-5

د. نادر كاظم

تمثيلات الآخر

صورة السود في المتخيل العربي الوسيط



مملكة البحرين
وزارة الإعلام
الثقافة والتراث الوطني



الإهداء

إلى الغالية عقيلة ..
جزاء ما صبرت واحتملت ،

شكر وتقدير

أودّ هنا أن أسجّل شكري وتقديري لمساعدة العديد من الأساتذة والأصدقاء ،
وأتقدّم بالشكر والامتنان للدكتورة نبيلة إبراهيم التي كان لدعمها وعنايتها أثر بالغ في
استكمال هذا البحث وظهوره في صورته الختامية .

كما أعبر عن خالص شكري وتقديري لكل من الدكتور عبد الله محمد
الغدامي والدكتور عبد الله إبراهيم على الدعم والتشجيع اللذين غمراني بهما منذ أن
كان البحث فكرة حتى استقام في هذا الكتاب .

وأودّ كذلك أن أسجّل شكري لجميع الأصدقاء الذين ساعدوني في توفير ما
كان ينقصني من مصادر هذا البحث ومراجعته ، وأخصّ بالذكر : الدكتور عبد الله
عبد الرحمن يتيّم ، ومحمد البنكي ، وحسين السماهيجي ، وعلي الديري ، وحسين
المحروس ، وعلي القميش ، وحسام أبو إصبع .

فلهؤلاء جميعاً شكري وتقديري وامتناني .

تقديم

عبد الله محمد الغدامي (*)

هل بإمكاننا أن نمارس النقد دون أن نغضب أحداً . . . !
لم يكن النقد قط في أي مرحلة من مراحل خطاباً في المحبة ولم يكن خطاباً محايداً وليس في مقدوره أن يكون ، إلا إن تخلّى عن مهمته الحقيقية . وليس بغريب أن تكون كلمة (نقد) ذات مدلولات سلبية في الذاكرة الاجتماعية ، وإذا قال الناس إن فلاناً ينتقد فلاناً فإن هذا القول يحمل إنذاراً مبكراً عن لغة سلبية وعن خصومة محتملة ، هذا هو المعنى الشعبي العام للكلمة ، وكثيراً ما يردّد الناس تعبيراً يعلن نفيتهم للنقد ومن المعتاد أن تسمع عبارة : أنا لا أنتقدك كلاً في وسط كل حديث يتبادل به نداءً ، وهذه كلها مؤشرات على ما تختزنه الذاكرة العمومية عن مغزى ودلالة النقد . وهذا ليس في ثقافتنا فحسب ، بل إنه في كل الثقافات وهو بلا ريب في الإنجليزية التي تحمل فيها كلمة النقد مرادفاً دلاليّاً اجتماعياً ذا بعد سلبي وشديد الشخصية والحدة .

ولقد كان من ديدن النقاد أن يبذلوا جهوداً في تنقية المصطلح ومحاولة إعطائه بعداً علمياً حيادياً كأن يقال إن النقد هو تمييز الجيد من الرديء أو أنه تحليل الخطاب أو قراءة متعمقة وربما جعله البعض وصفاً ، ولسوف يجدون من علم البلاغة سنداً يدعم ذلك ، غير أن تطورات الممارسة النقدية صارت تجنب لتعزيز المعنى الشعبي وما يحمله من دلالة سلبية عبر كون النقد قراءة تشريحية وقراءة كاشفة لما وراء الخطاب . ويزداد الأمر خطورة مع ظهور النقد الثقافي حيث صار النقد مشروعاً في كشف الأنساق وفضح العيوب الثقافية وتسمية الخلل باسمه أو منحه اسماً لم يكن له ، ولم يعد النقد بهذا بحثاً في الجميل البلاغي وإنما هو بحث فيما تحت القناع الجماعي وكشف عن الورم فيما صورته شحم .

(*) أستاذ النقد والنظرية / كلية الآداب / جامعة الملك سعود / الرياض .

أقول هذا لأن قراءة كتاب الدكتور نادر كاظم عن تمثيلات الآخر في الثقافة العربية وموقع (السواد) في ذلك الخطاب التمثيلي هي قراءة في النقد بمعناه الحاد والمزعج، وليس أكثر إزعاجاً من أن تدخل إلى ثقافة قد تعلمت على الطمأنينة إلى ذاتها وجرى إشعارها بأنها ثقافة عادلة ومنصفة لأنها تقوم على دين الفطرة والإنسانية، ولا شك أن الدين خطاب إنساني وإنصافي في جوهره وأصل دعواه، غير أن النسق الثقافي شيء آخر، وهو شيء أثبت قدرة على تحويل أي خطاب، مهما كانت إنسانيته وكمليته، إلى تحويله إلى نص مجير لمصلحة النسق وحسب منطق، ونحن نعلم عن الأحاديث المكذوبة مثلاً، وهذا مؤثر على مسعى النسق الثقافي إلى التعبير عن نفسه عبر أهم وأخطر النصوص من أجل إعطاء المعاني الثقافية النسقية قوة قدسية ومن ثم تأكيد وظيفتها وإدامة تأثيرها، وإلا ما الذي يدفع شخصاً مؤمناً لأن يكذب على دينه لولا طغيان النسقية ووقوع الشخص في عمى ثقافي يسيطر على تصوره للكون والعالم.

إن النسق الثقافي خطر، وخطورته هي في كونه مضمراً وكامناً حيث يمارس تأثيره دون رقيب، وحينما يأتي النقد لكشف هذه الأنساق فإنه بذلك يحرك سكناً ذهنياً وبشرياً كان مطمئناً ومن ثم راضياً عن نفسه.

وأول ما تفعله أطروحة نادر كاظم في قارئها هي أنها تنزع عنه راحته النفسية مع ذاته، وتضع له مرآة يرى فيها هذه الذات ليس كما كانت البلاغة تقول له ولكن كما سيسمعه من النقد الثقافي، وهو شبيه بما يقوله الطبيب للمريض الذي يكتشف من كلمات الطبيب أن مرضه خطير وخبيث، ولا شك أن أمراض الثقافة خطيرة وخبيثة، ولا شك أننا نجنح إلى نسيانها وتناسيها، والمهرة منا يجنحون إلى تبريرها، وأخطر التبريرات هي أن نقول إن هذا العيب موجود عند غيرنا من الثقافات وليس خاصاً بنا، وهذا تبرير يشبه تماماً حالة مريض يرد على طبيبه بقوله إن مرضه لا يزعه لأنه موجود في أناس آخرين وليس فيه هو فحسب، ولو أكمل القول وقرّر رفض العلاج بما إن المرض عمومي وليس خصوصياً فلا شك أن هذا جهل لا يقبله أحد، والقياس يصدق على أي زاعم يزعم بسقوط المقولة النقدية لمجرد أن العيب عمومي وليس خصوصية ثقافية.

والحق أن الثقافات مثل الأجسام وكما تتشابه الأجسام في مزاياها وفي أمراضها فإن الثقافات كذلك، ولا يمكن أن نتصور عيباً يخص ثقافة العرب ولا يكون عند

الإنجليز أو الهنود مثلاً ، والفرق بين ثقافة متقدمة وثقافة محافظة هو في قدرة إحداهما على نقد الذات وتحسس الأخرى من ذلك .

ولا شك أن ثقافتنا العربية ثقافة محافظة وقد تبلغ أشد درجات المحافظة حتى تكون في بعض الحالات تقليدية راکدة ، وتتنوع درجات المحافظة فيها مثلما تتنوع درجات التقليد والسكونية بين مرحلة ومرحلة ، ومحيط وآخر ، غير أن الطابع العام هو الطابع المحافظ .

أقول هذا كله استباقاً مني لردود الفعل التي ستري في كتاب نادر كاظم هذا جلدًا للذات ، وقد أحس هو بذلك ، ولذا أشار في الخاتمة إلى ذلك نافيًا عن نفسه هذه التهمة وكأنما قد سمعها قبل أن تقال .

ولا شك أن نسق (التلوين) الثقافي أمر من أشد الأمور حساسية في أي ثقافة وليس عندنا فحسب ، ولكنه يزداد خطورة في ثقافتنا حينما نكتشف هذا الضيم وكيف هو مخالف لأهم مبادئنا الدينية التي نجنح إلى التباهي بها وحق لنا ذلك لولا ما يجتاحها من أمراض ثقافية صارت مع الزمن نسقاً مزمنًا ، ونسق (التلوين) هو نسق يدخل في كل مناحي الحياة ، وتبدأ الثقافة في تلوين الصورة عن نفسها وعن العالم من حولها مثلما تفعل الكاميرات ، ثم تأتي منح ثقافية ذات طابع اجتماعي عام فتخص بعض الألوان بمسميات تقوم مقام الطبقات ومثلما لديك طبقات اجتماعية تكونت مع الزمن وفرقت بين المتساوين فإن اللون قد مرّ عليه تنصيف مماثل وتميز لون عن لون ، وجرى تقسيم الألوان على المجتمعات ، وكما يتميز المجتمع بتقاليده وفنه وثقافته فإنه يميل إلى منح لون بشرته قيمة تحاكي قيمته السياسية الثقافية في نفسه ، ويكون لونه هو اللون الأرقى بما إن أصحاب هذا اللون هم الأرقى - حسب الوهم الثقافي أو حسب إيهام الذات بذلك- وفي النصوص ما يشير إلى تقبيح الجسد الأحمر كأحمر عاد وألوان العلوج وللحمرة نصيب من التقليل قد لا يبلغ ما بلغه اللون الأسود من الإقصاء ولكن الحاليتين تدلان على أن اللون نسق ثقافي تنبني عليه تصورات ، وهي كلها تحمل الشيء ونقيضه - كما هو شأن النسق الثقافي - حيث يكون هناك معنيان متناقضان ويتصاحبان في تجاور دائم ، وبمقدار ما تقول بإنسانية ثقافتك وعدالتها الروحية تأتي جمل ثقافية كاشفة تقول بعكس ذلك . وهذه هي سيرة أي نسق ثقافي بما إنه يتغذى ويتوسل بالعمى الثقافي لضمان ديمومه ومفعوليته .

وفي الكتاب قصص ونصوص ومواقف تكشف بجلاء وإزعاج عن الانحيازات الثقافية وعن ألاعيب التأويل وتغليب معنى على معنى آخر تحت تأثير الضغوط النسقي حتى لترى نماذج للمضطهدين وقد قبلوا التمييز ضدّهم لدرجة أن يروا أن ذلك أمر مقدر من الله وأنه حتمية أزلية ، وإن كان الدكتور كاظم قد مال إلى التشكيك في صحة المنسوب إلى السود أنفسهم في ذم السواد (ص ١٤٠) . ومهما قلنا عن صحة النسبة أو عن الانتحال فإن الدلالة النسقية فيه خطيرة جداً لأنه يظل مقولة ثقافية نسقية ، إن صحت نسبتها فتدلّ على تدجين المضطهد ورضوخه للنسق ، وإن كانت انتحالاً فهي دليل على حيل الثقافة في تعزيز مقولاتها النسقية حتى لتكذب كذباً جماعياً وثقافياً في سبيل تمثيل محتواها المضمر وتشخيصه في القول والسلوك . وهذا أخطر بكل تأكيد كما لاحظ الدكتور كاظم .

وفي ص ٥٨ يبدأ الدكتور نادر كاظم حفرياته المرجعية بقصة سيف بن ذي يزن الذي أخذ على عاتقه طرد الأحباش من أرض اليمن وراح يجول جولاته المكوكية على قادة زمانه طالباً عونهم على مهمته ، غير أن قيصر الروم يرده مبيناً له أن الأحباش نصارى وهولن يحارب إخوانه في الدين ، وهذا درس تعلم منه سيف في أن العصبية ودواعيها ضرورية للنجدة ، وهنا راح يبتكر نوعاً من العصبية تجمع مع ملك الفرس ، وتأهب لذلك حتى إذا ما طلب من كسرى أن يمدّه بالعون لطرد الأحباش السود ، وسأله كسرى عن القرابة التي تجعله يدلي إليه بها ، فيرد عليه سيف قائلاً : أيها الملك الجبلّة ، وهي الجلد البيضاء ، إذ كنت أقرب إليك منهم ، فوعده أنو شروان بالنصرة على السودان .

هنا يحضر اللون عبر هذه القصة التي ستصير بمثابة (الجملة الثقافية) الكاشفة وسيعتمد عليها الكتاب لكشف النسق ودوره في تشكيل التصورات وإدارة السلوكيات . ولا شك أن هذه علامة ثقافية مبكرة صارت تتكرر بصيغ متنوعة ، في نصوص أدبية واجتماعية وعلمية ، حتى في أحاديث مكذوبة وفي قصص موضوعة ، وكل ذلك يعزز النسق ويعيد إنتاجه جيلاً بعد جيل ومع كل فن وفي كل خطاب ، والجملة الثقافية عن جملة اللون تظل هي الكاشف النسقي في كل ذلك حيث صار اللون نسقاً ثقافياً وصار التلوين وسيلة لتحقيق تصور الذات عن ذاتيتها وعن الآخر .

سيجد قارئ هذا الكتاب سياحة ثقافية عميقة وعريضة في التراث ونصوصه وفي نظريات تحليل الخطاب وسيجد فيه مرآة كاشفة تكشف الذات الداخلية لكل

واحد منا وهي ذات وراثتها وتعلمناها وتشربنا معانيها ، وربما لا نجهلها تمام الجهل ، غير أننا بكل تأكيد ننجح إلى التغطية عليها مثل فعل الخاطيء الذي يغطي على فعلته ويتناسى حكايتها ، لأنه لا يريد أن يتذكر عيوبه ، وفي الثقافة خطايا كبيرة وأثام إنسانية محرجة ، وليس للنقد إلا أن يتصدى لها ويكشف عيوب الثقافة ويزيل العمى الثقافي ، هذا إن أردنا أن نجعل من ثقافتنا ثقافة حيوية وفعالة ، والنقد الثقافي بمعنى نقد الأنساق وكشف حالات العمى الثقافي هو الطريق إلى ذلك ، وأرى أن الدكتور نادر كاظم قد تصدى لهذا بشجاعة وعلمية وبتسلح معرفي نظري ومنهجي ، وإني لأتمنى له التوفيق والاستمرار في طريق هي طريق شائكة ولا ريب وصعبة جداً وعليها ردود فعل حساسة ولا ريب ، ولكنها ضرورية وجذرية ومصيرية ، ولا ريب . وللقارئ والقارئة أن يقرأ هذا الكتاب ويضعها في اعتبارهما أن النقد قد تغير وتخلّى عن مهمته الأولى في تحليل النصوص ليأخذ في تحليل الأنساق ، وهذا تحول معرفي له شروطه الجذرية وهي أن تتقبل فكرة النظر النقدي وهو ليس نظراً عدوانياً تقويضياً ولكنه نظر تشريحي ، يحفر في نصوص التراث ويكشف المستور ويبرز العيوب وهي مهمة ليست سهلة من حيث القبول الأولى ، ولقد عودنا النقد الجمالي على تجاهل هذه المسائل بسبب انشغاله بما هو جميل وتعاليه على ما هو هامشي ومضمّر وساكن في المنطقة المظلمة والمعتمنة في الثقافة .

إن الدكتور نادر كاظم يمثل جيلاً من النقاد والناقدات الشباب في البحرين ومثلهم مجموعات في المغرب وفي فلسطين تبنا مشروع النقد الثقافي وهم بذلك يتصدون لتغيير الخطاب النقدي وإعادة كتابة هذا الخطاب حسب وعي جديد ومصطلح مختلف وتصور يفتح المغلق ويضيء المعتم ويشاغب الساكن ، وهذا الكتاب علامة على هذا التوجه ومثال عليه ، والحكم في ذلك كله هو القارئ والقارئة اللذان ستتحول قراءتهما إلى قراءة ناقدة بالضرورة ولا مجال لقراءة محايدة هنا إذ إن الخطاب في هذا النقد يستفز كل الرواكد وكل حالات القبول الرضوية ، وتلك معركة في القراءة أدعوكم إليها .

عبد الله محمد الغدامي
الرياض ٢٢/١٢/٢٠٠٣

المقدمة

اتسمت مسألة «الآخريّة» وأسئلة الهوية والاختلاف ، في الفكر العربي الحديث ، بطابع التوتر الذي يتجلى أحياناً في التمزّق بين ماضي الذات وحاضر الآخر ، وهو التمزّق الذي يعكس وضعيّة سيكولوجية وصفها بعض الباحثين بأنها «مأساوية انفصامية» ، حيث الذات تشعر بتمزّقها بين الحاضر الذي يبرز فيه الآخر الغربي بصورته المزدوجة كمتحضّر ومستعمر ، وبين الماضي الذي يقبع هناك في زمن مضى وانقضى . وفي مقابل هذا اتسمت طبيعة هذه المسألة في الثقافة العربية في القرون الوسطى - وهو السياق التاريخي والثقافي الذي نحن بصدد قراءة تمثيلاته عن الآخر الأسود- بطابع مختلف بل متعارض في الصميم . فالذات العربية في هذا السياق هي الفاتحة والمتسيّدة والمرتحلة في الآفاق والعابرة لحدود الآخر شرقاً وغرباً ، شمالاً وجنوباً . ولعل هذا التعارض بين اللحظتين والسياقين هو الذي قاد إلى تلك السيكولوجية المأساوية .

إن هذا الاختلاف بين السياقين الوسيط والحديث في العلاقة بين الأنا والآخر ، إنما يعكس اختلافاً جلياً في صورة الآخر في الثقافة العربية ، وفي مجال الآخريّة ، فإذا كان مجال الآخريّة في السياق الحديث قد اختزل في الغرب وحده ، فإن مجال الآخريّة في السياق الوسيط كان متشعباً ومتعدّداً وممتداً بامتداد المعلوم من العالم آنذاك . وكان «الأسود» واحداً من أولئك «الآخرين» الكثر الذين عرفتهم الثقافة العربية ، وسعت إلى تمثيلهم بطرائق متعددة . إلا أن ما يميّز تمثيلات الأسود هو ضخامة التمثيل الذي أنتجته الثقافة العربية عن هذا الآخر ، وتكرار الصور النمطية عن حيوانيته وشهوانيته المفرطة ، وامتدادها بقوة عمودياً باستحكامها طوال قرون مديدة ، وأفقيّاً على حقول معرفية متنوعة . وهو ما يستلزم استجلاء شبكة المعارف التفسيرية التي استحضرت واستنفرت لتدعم هذا المتخيّل وتعزّزه ، حيث لم يكن من السهولة إطلاقاً تفسير توخّش السودان وهمجيّتهم وفساد أخلاقهم وخلقهم دون الاستعانة بترسانة المعارف المتداولة آنذاك والتي يوفّرها الطب (نظرية الأخلاط والأمزجة وأثرها في اعتدال البدن أو اعتلاله ، وتأثير الهواء في البدن . . .) ، والجغرافيا (نظرية الأقاليم السبعة البطليموسية) ، والتنجيم (تأثير الأفلاك والأبراج في البشر والأقاليم) ، والتاريخ (الصراع بين الأحباش والعرب ، وقصة نوح وأولاده

الثلاثة : سام ، حام ، يافث) ، وغيرها من المعارف المتداولة آنذاك . إن هذا الامتداد الأفقي والعمودي الذي تمتع به التمثيل العربي للأسود قد يخلق انطباعاً يكون هذا التمثيل تجسيداً لحقيقة هذا «الأسود» المستعرض بحيث يتطابق التمثيل مع موضوع التمثيل ، وتُمحى المسافة الفاصلة بين الطرفين . وهو ما يستلزم منا فحص طبيعة عملية التمثيل هذه بالرجوع إلى تاريخ تكوّنها ومحدداتها ، وباستكشاف المرجعيات والأنساق التي كانت تحكم هذه العملية وتوجّهها بصورة «لا شعورية» ، بمعنى أنها تفرض نفسها على الأفراد والجماعات دون أن تمرّ بوعيهم الفاحص والنقدي بالضرورة .

لا تخلو ثقافة من الثقافات من تمثيل للذات أو للآخر ، فالتمثيل هو الذي يعطي للجماعة صورة ما عن نفسها وعن الآخر ، وهو الذي يصنع لهذه الجماعة معادلاً لما يسميه بول ريكور بـ«الهوية السردية» للجماعة . أن تُمثّل ، بالمعنى المسرحي ، يعني أن تتقمّص الدور وتتصدّر المشهد وتفرض حضورك على الآخرين ، وأن تُمثّل ، بالمعنى النيابي ، هو أن تتحمّل مسئولية النطق بالنيابة عن الآخرين الممثّلين . وهي وضعية لم تبلغها الثقافة العربية إلا مع ظهور الإسلام الذي دفع ثقافة العرب إلى الواجهة ، وأتاح لها إمكانية التوسّع والامتداد في بقاع العالم الوسيط ، كما وفّر لها إمكانية كبيرة لاحتضان الآخرين المختلفين واستيعاب ثقافتهم المتنوعة . وبهذه الخصوصية في استيعاب الآخرين المختلفين اشتقت هذه الثقافة فرادتها المميّزة على مستوى الهوية الثقافية ، حيث كانت الهوية ، في هذه الثقافة ، بمثابة مشروع غير ناجز ولا مكتمل ، بل هي سيرورة متنامية تعظم بتكاثر الداخلين في الإسلام والمنضوين تحت رايته . وبما أن مجال الهوية الثقافية غير محدّد ولا مؤطّر بحدود نهائية ، فإن مجال الآخرة كذلك بقي مفتوحاً دون رسم نهائي لحدوده . فالسؤال عمن هو «الآخر» في هذه الثقافة سؤال لا تتاح الإجابة عنه بيسر إلا بطريقة سلبية ، أي إن الآخر هو «غير المسلم» ، و«غير المسلم» هذا قد يعتنق الإسلام ويصير مسلماً ومنضوياً في الهوية الثقافية العربية ، وبإمكاننا أن نقول «العربية» هكذا دون حاجة إلى قرننها بـ«الإسلامية» ، لا لأننا نقرأ في هذا الكتاب نصوصاً كتبت أصلاً باللغة العربية دون غيرها من اللغات الإسلامية السائدة في المجتمعات الإسلامية الأخرى ، بل لأننا لا نضيف جديداً لما هو بدّهي من كون الإسلام من أهم مكونات هذه الثقافة إلى درجة أنه ورد في الأثر أنه «من وُلد في الإسلام فهو عربي» ، و«من تكلم بالعربية فهو

عربي ، ومن أدرك له اثنان [أبوان] في الإسلام فهو عربي»^(١) . إن هذه الأقوال تعبّر عن انفتاح الهوية الثقافية وقدرتها على احتضان الآخرين ، كما أنها تعبّر عن تسامح الإسلام وتجاوزه المشهود لحواجز اللون والعرق ، إلا أنها تنطوي في الوقت ذاته على مركزية قومية وعرقية جعلت مجتمعات الإسلام المتباينة والممتدة والمنتشرة في بقاع العالم مشدودة بقوة إلى المركز ، إلى ثقافة العرب التي انتصرت ، وفتحت ، وجعلت من نفسها قوة الإسلام المركزية والمرجعية .

لقد اصطدمت هذه الثقافة بآخرين «أعداء» ؛ لأنهم «غير مسلمين» وينصبون العداء للإسلام والمسلمين ، وليس هذا بدعاً من الأمور ، فلكل ثقافة آخرها العدو ، إلا أن الغريب في الموضوع هو أن هذه الثقافة تعاملت بصورة عدائية مع آخرين «غير مسلمين» لكنهم لم ينصبوا العداء للإسلام ، أو مع آخرين دانوا بالإسلام ، إلا أن عمق الاختلاف والمغايرة المضاعفة بينها وبينهم كانا أكبر من طاقة التسامح التي تشربتها هذه الثقافة من الإسلام . ولعل أبرز مثال على ذلك هو تلك الكيفية التي تعاملت بها هذه الثقافة مع الآخر الأسود المسلم وغير المسلم ، هذا الآخر الذي وُصِم بصفات البهيمية والوحشية والشهوانية المفرطة وفساد الخلق وتشوّه الخلق ، ونُحِت له تمثيلات انتقاصية ، وصورٌ مشوّهة ومشوّهة ترسّبت في المتخيل العربي ، ورسّختها ممارسات التمثيل المتنوعة الخطابية وغير الخطابية . وهي ممارسات عكست بوضوح مدى الغلبة التي تتمتع بها سياسات الهيمنة وتحصين الهوية ضد اختراقات الآخر الأجنبي والمختلف ثقافياً .

وبناء على ذلك ، يمكننا القول بأن في هذه الثقافة آليتين تشتغلان معاً وبصورة متعارضة : الآلية الأولى هي آلية الجذب والدمج والاحتضان ، وهي التي توفّرت في هذه الثقافة بفضل الإسلام واعتماده على مبادئ عالمية تبشّر برسالة توحيدية تهدف إلى هداية الناس أجمعين . أما الآلية الثانية فهي آلية الطرد وهي التي تعبّر عن رغبة هذه الثقافة في تحصين هويتها ضد الآخرين . وهكذا فإن الآلية الأولى تخلق هوية ثقافية منفتحة ومتسامحة ، فيما تصنع الآلية الثانية هوية مغلقة و«متوحشة» ومتصارعة مع الآخرين . ونتيجة لهذا التعارض بين الآليتين ، فإن

(١) ابن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، تح : محمد حامد الفقي ، (القاهرة :

مكتبة السنة المحمدية ، ط ٢ : ١٩٥٠) ، ص ١٦٨ .

مارسات التمثيل ومعرفة الآخر في هذه الثقافة شهدت الكثير من المفارقات ، ولعل أهمها تلك المفارقة المتعلقة بالوضعية الملتبسة للآخر الأسود في التخيّل العربي الوسيط ، فقد أتاح الإسلام للأسود أن يندمج في الهوية الثقافية للمجتمع العربي الإسلامي ، وهذا ما حصل مع بلال الحبشي ووحشي بن حرب بعد أن أسلم ، غير أن آلية الطرد ميّزت هؤلاء السودان ، وجعلت من سوادهم علامة فارقة تمنعهم من الاندماج الحقيقي في هذه الثقافة والهوية . ولعل الحضور القوي لهؤلاء السودان على مشهد الأحداث في عهد الرسول ﷺ يعطي دليلاً على ما نسميه هنا بآلية الدمج والاحتضان ، وفي المقابل فإن اعتزالهم الحياة العامة بعد وفاة الرسول ﷺ يعكس بوضوح مدى الغلبة التي تمتعت بها آلية الطرد في هذه الثقافة . إن هذا التعارض هو وليد ذلك التضارب بين الآليتين السابقتين ، وهو التضارب الذي حكم مسار هذه الهوية ومجالها وامتداداتها ، فحين تتغلب آلية الدمج تفتح الهوية على الآخر وتستوعبه لا استيعاب إخضاع وهيمنة ، بل استيعاباً يرمي إلى تحقيق تلك المعادلة الصعبة والمتمثلة في «معايشة الاختلاف في المساواة» ، أو المساواة والتعايش السلمي مع الاختلاف والمغايرة . أما حين تتغلب آلية الطرد - وهو الأغلب - فإن الهوية تنغلق على نفسها ، وتضيق على أفرادها ، وتنفر من الآخر نفوراً يدفعها إلى العزلة والانزواء ، أو إلى السعي الحثيث إلى إخضاعه وهيمنة عليه وامتلاكه .

وهذه الإشكالية هي التي اخترتها لتكون موضوعاً لهذا التقصي والتحليل اللذين يتطلبان يقظة وإلماماً واسعاً بالحقول المعرفية المعتمدة أو المتداولة في القرون الوسطى ، كما يتطلب دقة وحذراً شديدين خشية الوقوع في منزلق الانحياز ، وخصوصاً في موضوعات كهذه حيث المسافة الفاصلة لا تكاد تبين بين الاتهام والتحامل من جهة ، وبين النقد والتحليل من جهة أخرى ، فقد تنحرف القراءة من النقد إلى اتهام الثقافة بالعنصرية ، أو من التحليل إلى التعصّب والتحامل . ونأمل أن تكون منطلقاتنا المنهجية والنظرية في هذا الكتاب قادرة على تأمين أجواء النقد والقراءة النقدية والثقافية السليمة . وهي منطلقات تهدف في نهاية الأمر إلى مساءلة الممارسات الخطابية وغير الخطابية عما انطوت عليه من تحيّزات ثقافية يتظاهر ظاهر الخطاب بنكرانها والتبرؤ منها ، في حين أنه يتأسس عليها كمسلمة لا تقبل النقد والشك . أضف إلى ذلك أنها تتجاوز الاهتمام المكثف بالنص الأدبي بالمعنى الجمالي الضيق ، لصالح الاهتمام بالنص الثقافي . وأبرز تلك النظريات والأطروحات هي : النقد

الثقافي والتاريخانية الجديدة (أو الجماليات الثقافية) ، وهي أطروحات تتقاطع مع تيارات عديدة مثل : المادية الثقافية ، والتعددية الثقافية ، والدراسات الثقافية ، ودراسات ما بعد الكولونيالية ، وما بعد الحداثة ، وهي مجموع التيارات والنظريات التي أطلق عليها باتريك برانتلنجر اسم نظريات «ما بعد - بعد البنيوية» Post-Poststructuralist ، وذلك لكونها تتجاوز الاهتمام المركّز بتحليل بنيات النص ، والكشف عن حظوظه الجمالية والأدبية ، واستقراء دلالاته الحايثة ، وتستعيض عن ذلك باهتمام أعظم بتحليل الخطاب وأنساقه ، ومساءلة دلالاته الثقافية وتحيزاته الثقافية والأيدولوجية ، والكشف عن علاقته الجدلية بسياقه التاريخي والثقافي ، واستجلاء دوره في تشكيل هوية المجتمع الثقافية . وهي تيارات ونظريات حديثة العهد في الدراسات الأدبية ، برزت على خلفية مشتركة هي انحسار البنيوية الشكلانية والماركسية التقليدية معاً . وجميع هذه التيارات تقارب العلاقة بين النصوص وسياقاتها من زاوية الحاجة إلى النظر في التحيزات الثقافية والتشعبات السياسية وعلاقات الهيمنة والسلطة والقوة التي تنطوي عليها النصوص والخطابات . وهو ما يقود إلى كسر التمييز التبسيطي بين أنواع النصوص الأدبية والتاريخية والسياسية والجغرافية والفلسفية ، وذلك على أساس أن جميع هذه النصوص تشترك في كونها حاملة لأنساق الأمة ومتخيلاتها الثقافية ، فهي تعبّر عن هذه الأنساق والمتخيلات ، وتسهم كذلك في تشكيل هذه الأنساق والمتخيلات . كما أنها تمثّل الفضاء الذي يشهد انكشاف علاقات القوة والهيمنة بين الجماعات والثقافات والهويات ، وهي كذلك واحدة من أهم أدوات هذه القوة الحاضرة في كل نص ، و«في كل مكان» ، و«في كل شيء» كما يقول ميشيل فوكو وإدوارد سعيد في عبارات متقاربة ، ليس لأن القوة تشمل كل شيء ، بل لأنها «تنبع من كل شيء» بحسب عبارة فوكو ، وذلك ما دام كل شيء لا يتميّز إلا بضرب من الانقسامات والتميزات والاختلافات التي لا يُعبّر عنها إلا بطريقة تراتبية هرمية تفاضلية .

تقوم أطروحة الكتاب على ثلاثة مفاهيم أساسية وهي : «التمثيل» و«المتخيل» و«مسألة الآخر» . وهي مفاهيم تحتفظ بدرجة عالية من الترابط ، غير أن محاولة تعريف أيّ منها محاولة محفوفة بالمخاطر والصعوبة . ولكن لا مناص من توضيح مقصودنا من هذه المفاهيم . أما التمثيل فهو ضرب من العمليات التي تدور حول طريقتنا في النظر إلى أنفسنا وإلى الآخرين ، وطريقتنا في عرض أنفسنا وتقديم

الآخرين أو عرضهم أو استحضارهم كما تصورتهم الثقافة التي تمارس التمثيل ، أما وسائل التمثيل فهي متعددة ولكن أبرزها وأخطرها الكتابة والقول ، أي الكتابة عن هذا الآخر بالنيابة عنه ، والتكلم باسمه ، وهو ما يعني مصادرة تاريخ هذا الآخر وثقافته وحقه الطبيعي في الحديث عن نفسه أو في تمثيل ذاته بذاته .

أما المتخيل فهو مفهوم معقد وذو مدلولات متسعة ، وله امتداداته في كل من النقد الأدبي والأنثروبولوجيا وعلم التاريخ الحديث (أي ما يعرف بتاريخ العقلية) وعلم النفس الاجتماعي ، ويرى البعض أنه مفهوم تم بلورته كرد فعل على التطرف المادي الذي يميز الماركسية التقليدية في دراسة التاريخ وعلاقات البشر . فليس الاقتصاد أو العامل المادي هو وحده الذي يحسم حركة التاريخ ويحكم العلاقات بين الأفراد والجماعات والطبقات والثقافات ، فالعامل الرمزي أو المتخيل يلعب دوراً لا يقل أهمية في ذلك . والمتخيل كمفهوم يشير إلى شيء متشكّل تاريخياً في اللاوعي الثقافي للأمم ، وهو قابل للاستثارة والتحريك كلما دعت الحاجة إلى ذلك . وهو بحسب عبارة كاستورياديس ، «لا يعني الأوهام ، إنه يعني الدلالات الكبرى التي تجعل المجتمع يبدو متماسكاً ككل» . والمتخيل لدى بول ريكور هو رديف الأيديولوجيا ، أي الأيديولوجيا بوصفها نسقاً من الأفكار والتمثيلات الجماعية التي تحمل الوهم والزيغ ، والإشارة إلى الواقع في الوقت ذاته . أي إنها بمثابة «الواقع الوهمي» كما يقول ألتوسير . وإذا أردنا تحديد مفهوم «المتخيل» فإننا نقول إن المتخيل كما نستخدمه هنا هو عبارة عن نسق مترابط من الصور والدلالات والأفكار والأحكام المسبقة التي تشكلها كل فئة أو جماعة أو ثقافة عن نفسها وعن الآخرين . فكل جماعة تشكّل صوراً وأحكاماً عن الجماعات الأخرى ويتم ترسيخ هذه الصور والأحكام في الوعي أو اللاوعي الجماعي بمرور الزمن وبالقوة المادية أو الثقافية التي يتمتع بها التمثيل .

أما الآخر فهو الكائن المختلف عن الذات ، وهو مفهوم نسبي ومتحرّك ؛ ذلك أن الآخر لا يتحدّد إلا بالقياس إلى نقطة مركزية هي الذات ، وهذه النقطة المركزية ليست ثابتة بصورة مطلقة ، فقد يتحدّد الآخر بالقياس إلى كُفرد ، أو إلى جماعة معينة قد تكون داخلية كالنساء بالقياس إلى الرجال ، والفقراء بالقياس إلى الأغنياء ، أو خارجية بالقياس إلى المجتمع بصورة أعم . وما يعيننا هنا ليس الآخر في الواقع بقدر ما هو صورة الآخر في المتخيل ، ومعروف أن صورة الآخر ليست هي الآخر ، صورة

الآخر بناءً مشكّل في المتخيّل وفي الخطاب ، أما الآخر فهو الكائن الذي يتحرك في الواقع . والصورة ليست هي الواقع ، غير أن الصراع حولها من رهانات الواقع . إن الصورة اختراع واختلاق وتلفيق وفبركة ، والواقع ليس كذلك إلا حينما يتم تصويره وتمثله وتمثيله وتخيّله . وليس معنى ذلك أن المتخيّل هو النقيض الحاسم للواقع ، فالمتخيّل ، في أحد أبعاده ، جزء مندغم في الواقع وبعْدُ مكوّن لميدان الممارسة إلى درجة يصعب فيها التمييز بينهما ، فكثير من الثقافات تعيش في الواقع بواسطة المتخيّل ، وأخرى تعيش في المتخيّل الذي يعاش كواقع ، أو هو الواقع المتخيّل . إن أغلب أشكال التضامن والترابط بين أفراد الجماعات إنما تتأسس ، كما يخبرنا بندكت أندرسون في كتابه «الجماعات المتخيّلة» ، على روابط متخيّلة ، وكثير من هذه الجماعات تؤسس هويتها ، كما يقول أنتوني كوهن في كتابه «التشكيل الرمزي للجماعة» ، ليس على حدود جغرافية مادية فحسب ، بل على حدود رمزية متخيّلة ، ويذهب كاستوريا ديس إلى القول بأن هناك مجتمعات تتأسس على الخيال والمتخيّل وذلك في كتابه «التأسيس الخيالي للمجتمع» . هكذا تختفي النظرة الازدرائية للمتخيّل ، ويختفي التمييز الماركسي الشهير بين البنيات التحتية والفوقية ؛ لأن «الأنظمة الرمزية تنتمي فعلاً إلى البنية التحتية ، إلى البنيان الأساسي للوجود الإنساني» بحسب عبارة بول ريكور .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المفاهيم لم تحظ بالاهتمام إلا بعد التطورات الأخيرة التي شهدتها كل من النظرية الأدبية والنظرية الثقافية ، أي مع صعود النظريات والمناهج الحديثة «ما بعد بعد البنيوية» . ولقد استبعد «المتخيّل» من الدراسة بحجة البحث العلمي الموضوعي ، وبتأثير من فكرة الحداثة العقلانية من جهة ، وفكرة المادية الماركسية من جهة أخرى . فقد نُظِرَ إلى المتخيّل بوصفه المقابل الحاسم للعقلانية بحسب الفكرة الأولى ، والواقع المادي بحسب الفكرة الثانية . وبحكم الاهتمام الحداثي المفرط بالعقل والعقلانية ، فقد جرى إهمال المتخيّل لكونه من نتاج الخيالة التي تمّ توصيفها منذ ديكرت بأنها سيدة الخداع وخطيئة ضد العقل ، وذلك من حيث هي ملكة تشوّش على عمل العقل أو لا تستجيب لمقاييسه ومبادئه . وعلى صعيد آخر جرى إقصاء المتخيّل لكونه هذه المرة ضرباً من البنى الفوقية التي لا تملك استقلالاً ذاتياً ، ولا تملك «تاريخاً» ، بل هي محكومة مادياً بالبنى التحتية والعامل الاقتصادي بوصفه العامل الوحيد أو الأهم في عملية الحسم في حركة

التاريخ وحياة المجتمعات .

وعربياً ، وبتأثير من هذين التوجهين : الحداثة العقلانية ، والمادية الماركسية ، انبثق في الفكر العربي الحديث هوس كبير بفكرة العقلانية والمادية معاً ، واستدعى ذلك عملاً حثيثاً بغية تجريد «العقل العربي» و«الواقع العربي» و«التاريخ العربي» من شوائب المتخيل الذي كان لدى كثيرين قرين الخيال والأساطير والخرافات والأوهام . وبحكم انشغال الفكر العربي الحديث بسؤال النهضة وأسباب تأخرنا وتقدم غيرنا ، فإن إجابات أغلب المفكرين جاءت متقاربة ، وذلك على الرغم من اختلاف منطلقاتهم المنهجية والأيدولوجية ، فتأخرنا هو نتيجة لتخلف الوعي عن الواقع ، ونتيجة لهيمنة «الذهنية» الخرافية القروسطية على الوعي العقلاني العلموي الحديث . وإذا كان هذا التشخيص صحيحاً ، فإن الحل الشافي يكمن في التحرر من هيمنة «الذهنية» القروسطية ، والقطيعة مع «التراث» وإنتاجاته وتجلياته ومتخيلاته .

وقد حرّم هذا الالتزام بالعقل والعقلانية والواقع والمادية ، النقد من التفكير جدياً في مسألة المتخيل ، ولم تكن الفرصة متاحة لدراسة المتخيل وتجلياته إلا بجهود نظريات «ما بعد - بعد البنيوية» ، وعلم التاريخ الجديد ، وعلم اجتماع المعرفة ، ونظريات الأنثروبولوجيا الثقافية التفسيرية أو الرمزية ، وجهود مفكرين وباحثين من أمثال جيلبير دوران وبول ريكور وكليفورد جيرتس وبيير بورديو وهايدن وايت وإدوارد سعيد ومحمد أركون وآخرين . ومن الاجتهادات العربية القيمة في هذا المجال ما كتبه محمد عابد الجابري في كتابه «العقل السياسي العربي : محدّداته وتجلياته» ١٩٩٠ ، فبعد أن كان الجابري منحازاً إلى «قضية العقلانية» و«الثقافة العالمية» كما يقول ، ومهتماً بدراسة «تكوين العقل العربي» ١٩٨٤ ، و«بنية العقل العربي» ١٩٨٦ ؛ من أجل استكشاف نظم المعرفة في الثقافة العربية ، بعد هذا إذا به يعود في كتابه المذكور إلى الاهتمام بموضوعات المتخيل و«الثقافة الشعبية» ، مركزاً هذه المرة على أهمية مفهوم المتخيل أو ما أسماه بـ«الخيال الاجتماعي» في مقاربة العقل السياسي العربي ، وتحليل تجلياته . فالمتخيل ، من منظوره ، خزّان رمزي مليء برأس المال الثقافي وبجملة من الشخصيات والأحداث والتصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للأيدولوجيا السياسية «بنيتها اللاشعورية» في فترة تاريخية محددة . وهي البنية التي تمارس سلطتها على الأفراد والجماعات لا في ميدان التصور فحسب ، بل في مجال الفعل الاجتماعي أيضاً . وعلى صعيد آخر حاول عزيز

العظمة في كتابه «العرب والبرابرة: المسلمون والحضارات الأخرى» ١٩٩١، أن يتقصّى جملة التصورات و«المسبقات» الثقافية التي حكمت معرفة الثقافة العربية في العصور الوسطى للحضارات الأخرى كالصينية والهندية والأفريقية والتركية والسلافية والأوروبية، وذلك من خلال التشديد على استناد هذه المعرفة على تراث أدبي وجغرافي وتاريخي حول هذه المعرفة إلى مجرد عملية «تعرف» لا جديد فيها. وقد ركز الباحث على حضارات الصين والهند والزنوج والصقالبة والإفرنج، وذلك من منظور جدلية التحضر والهمجية. وفي السياق ذاته ظهرت أبحاث محمد نور الدين أفاية كما في كتابه «المتخيّل والتواصل» ١٩٩٣، و«الغرب المتخيّل: صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط» ٢٠٠٠، فقد حاول في هذا الكتاب الأخير الكشف عن آليات اشتغال الخطاب العربي الإسلامي في عملية تمثله للآخر الأوروبي اللاتيني بصفة خاصة، كما عمل على إبراز الأبعاد المتخيّلة في هذا التمثيل المشدود إلى شبكة من الصور، والأحكام، والمواقف التي ترتوي من خزان رمزي ووجداني وعقائدي ضخّم اسمه «المتخيّل». وهناك مشروع عبد الله الغدامي في النقد الثقافي، والذي تكرّس فيه على قراءة الأنساق الثقافية العربية، ودور هذه الأنساق في تحديد طبيعة العلاقة بين الذات والآخر، وإذا كان اهتمامه منصباً في بادئ الأمر على إشكالية الآخر الداخلي مثلاً في صورة المرأة وصوتها، كما في كتبه عن «المرأة واللغة» ١٩٩٦، و«ثقافة الوهم» ١٩٩٨، و«تأنيث القصيدة والقارئ المختلف» ١٩٩٩، إلا أنه وسّع مجال الأخرى في كتابه عن «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية» ٢٠٠٠، وذلك لبحث في العيوب النسقية للشخصية العربية «المتشعنة»، وما تفرزه هذه العيوب من ذوات فحولية متضخمة نافية للآخر امرأة كان أو غير ذلك. وأخيراً هناك أبحاث عبد الله إبراهيم التي تدور حول تفكيك المركزية الثقافية ابتداءً بـ«المركزية الغربية: إشكالية التكوّن والتمركز حول الذات» ١٩٩٧، ثم المركزية العربية الحديثة في كتابه «الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة» ١٩٩٩، وأخيراً انصرف اهتمامه إلى تفكيك «المركزية الإسلامية» ٢٠٠١، وهو الكتاب الذي حاول فيه قراءة صورة الآخر في المتخيّل الإسلامي خلال القرون الوسطى، وسعى إلى نقد تلك الروايات الثقافية التي تضمّنت تصورات وتمثيلات شبه ثابتة للأعراق والثقافات والعقائد.

تتشرك منطلقات هؤلاء الباحثين - على ما بينهم من اختلافات - في اعتمادها

على تصوّرات ومفاهيم تذهب نحو التركيز على النص الثقافي بدلاً من النص الأدبي بالمعنى الجمالي الضيق ، كما تذهب نحو التشكيك في حقيقة التمثيل وصدقه ، وفي الوقت ذاته فإنها لا تنكر دوره في تحديد طبيعة العلاقة بين الذات والآخر ، كما أنها تعطي للأنساق الثقافية والتمثيلية - وبعضهم أثر استخدام مصطلح «الخيال» و«المخيّلة» و«التخيّل» و«التصور» - دوراً كبيراً في اختلاق سرديات الهوية الثقافية ، وتشكيل صورة الآخر بوصفه موضوعاً تمارس عليه علاقات القوة وآليات الهيمنة . ومن هنا فإن ذلك الإرشيف الضخم من المتون والرويات والأشعار التي أنتجها أسلافنا عن الثقافات والهويات الأخرى ، لم تكن من باب الوصف الموضوعي المحايد ، وما ينبغي لها أن تُقرأ كذلك ، فهي خطاب تمثيلي ينطوي على رغبات وتصورات وافتراضات وأحكام قيمية مسبقة ، وهي ساحة يمتزج فيها الخيالي والعجائبي والرغوي بالحقيقي والواقعي . إضافة إلى ذلك فإن هذا الإرشيف الضخم لا ينبغي أن يهمل ويُركن دون قراءة ونقد وتحليل ، كما لا ينبغي أن يبقى في باب «اللامفكر فيه» الذي يحرم الاقتراب منه فضلاً عن نقده وتفكيكه .

وفي هذا السياق ينظم كتابنا عن «تمثيلات الآخر» ، فقد سعت فيه لقراءة صور السود في التخيّل العربي الوسيط ، والاقتراب من مسألة الآخريّة وأسئلة الهوية والاختلاف ، وذلك من خلال الانكباب على استخلاص جملة «التمثيلات» التي شكّلها التخيّل العربي عن السودان ، وتحليلها واستنطاق دلالاتها الثقافية . وسوف يتألف الكتاب من بابين وأربعة فصول تتصدى جميعها لقراءة التمثيل الثقافي التخييلي (الأدبي) وغير التخييلي ، الذي مارسه الثقافة العربية على الأسود بوصفه آخر خارجياً يقبع هناك في مجاهل أفريقيا النائية ، وبوصفه كذلك آخر داخلياً ميّزته هذه الثقافة بسواد لونه ، مع أنه وُلد أو ترعرع في محيط هذه الثقافة ، وارتبط بأهلها برباط الدين واللغة والمظاهر الثقافية الأخرى كاللباس والعادات والتقاليد .

أما الفصل الأول فهو تحت عنوان «الأسود في مرجعيات التخيّل العربي» ، وهو يتناول بالدرس والتحليل أهم وأبرز تلك المرجعيات والحركات الخفية التي كانت تحرك هذا التخيّل وتحكم طبيعة اختزاله للآخر الأسود وتدعم تمثيلاته عنه . وركّزت في الكتاب على مرجعيتين أتصور أنهما لعبا دوراً مهماً في توجيه تصورات المؤرخين والجغرافيين والرحالة والفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة والبحارة والتجار والأدباء وعلماء اللغة وغيرهم من الفاعلين في الثقافة العربية خلال العصور الوسطى من

أسهموا في صياغة المتخيل الجماعي الخاص بالآخر الأسود وغيره : الأولى هي مرجعية التاريخ ، وحاولت هنا أن أعيد تركيب نمط العلاقة القائمة بين العرب والسودان في تاريخ العرب قبل الإسلام وفي صدره . وهي علاقة صراعية في أغلبها ، لم يتخللها السلم والتسامح إلا عند بعثة الرسول ﷺ وهجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة . وبيّنت أن هذه اللحظات التي عرفت ما أسميته «سردية الوفاق» بين العرب والسودان إنما كانت مختزقة بعناصر تسرّبت من بقايا سرديات الصراع القديم بين الأحباش والعرب في الجنوب (أي احتلال اليمن) والشمال (أي السعي لهدم الكعبة) . ومع ذلك فإن هذا السياق التاريخي بسردياته الصراعية والوفاقية قد تميّز بعلاقة نذية بين الطرفين ، فقد كان الأحباش أنداداً للعرب ، ينتصرون عليهم حيناً وينهزمون أمامهم حيناً آخر . كما أنهم كانوا أصحاب ديانة ربطت بينهم وبين حضارة الروم برباط وثيق ، هذا في الوقت الذي كان فيه عرب الشمال وثنين في أغلبهم ، وعرب الجنوب متهودون في جملتهم . وحين جاء الإسلام أصبح العرب أصحاب دين سماوي ستكتب له الغلبة على بقية الأديان في جزيرة العرب ، ولم يمض ربع قرن على ظهوره حتى كانت جيوش الفتح الإسلامي تطرق أبواب العراق والشام ومصر مهددة بالزوال الجزئي أو الكلي أعظم الحضارات المعاصرة لها ، ومنطلقة إلى ما وراءها من بلدان في الجنوب والشمال والغرب والشرق . عندئذ لم يعد الأسود نداً للعربي ، بل شيئاً فشيئاً أخذ الأسود الزنجي المسترق يحل محل الأسود الحبشي الندّ ، وأصبح العربي فاعلاً ومفعلاً بقيم يراها سامية ، والأسود منفِعلاً ويفتقر إلى تلك القيم السامية . وفي هذه الفترة التي أُسْتُرقَ فيها الأسود بصورة كبيرة ، وتمّ وضعه في آخر السلم الاجتماعي والطبقي ، في هذه الفترة ظهرت تلك المدونات والمتون والمرويات التي نشطت في تمثيل الآخر الأسود وتركيب صور انتقاصية وغمطية تحشر الأسود في دائرة الضلال والفسوق والحيوانية والتوحش .

وإذا كان التاريخ يعبر عن مجريات الأحداث في واقع الجماعة المنقضي ، فإن المرجعية الثانية ، أي مرجعية الأنساق الثقافية التي تشمل الدين واللغة والرمز ، إنما تعبر عن الأنظمة الثقافية والرمزية الخفية التي تحكم وعي الجماعة ولا وعيها الثقافي . وقد حاولنا الاقتراب من الدين بوصفه نسقاً ثقافياً ونظاماً رمزياً يؤسس الرؤية الكونية للمؤمنين به ، ويصوغ تصوراتهم عن ذاتهم وعن الآخرين المختلفين عنهم . وقد بيّنت صورة الآخر في التصور الإسلامي الذي يعبر عنه النصان

التأسيسيين في الإسلام وهما القرآن وسنة الرسول ، وهي صورة تقوم على تصور الإسلام المبدئي للإنسان أي الكائن الذي خلقه الله في أحسن تقويم وصوره فأحسن تصويره ، وبما أن الأسود إنسان فينسحب عليه هذا التصور الإسلامي النبيل للإنسان كنفس محترمة ومعتبرة ومكرّمة في خلقها . إلا أن هذا التصور قد تمّ تغييره تحت تأثير فرضيات وأنساق وأعراف وسياسات متحيّزة ضد الأسود والسود . وهي أنساق وسياسات ضاربة بأطنابها في ممارسات الناس وفي نصوصهم ولغتهم ، وقد وقفنا مطولاً من أجل تحليل المحمولات الانتقاصية التي تنطوي عليها عبارة «سواد الوجه» التي هي قرين الحزن والغم والكدر ، وأثر حاصل من اقتراف كبائر الذنوب كالكفر والزنا والكذب والنفاق وشهادة الزور ومخالفة السنة وترك الصلاة وغيرها . وبينا كذلك أن هذه العبارة من بقايا الإرث المجازي الذي تسرب إلى النصوص الإسلامية من عهود سابقة على الإسلام ، وهو الإرث الذي لم يجر نقده وكشف تحيزاتهما . وتعرّضنا في ختام هذا القسم من الكتاب إلى دلالات السواد الرمزية كما تظهر في الأحلام واللباس والحيوان .

أما الفصل الثاني وهو تحت عنوان «مستويات المغايرة وقوة التمثيل» ، فإنه يعالج محتويات التخيل الثقافي غير التخيلي ، وما اختزنه عن الأسود من صور غمطية انتقاصية . ويتجلى في هذا الفصل مدى القوة الثقافية التي تمتع بها هذا التمثيل الذي أسهمت في تشكيله متون متنوعة تنتمي إلى حقول معرفية عديدة شملت مدونات الرحالة ، والجغرافيا ، والفلك/التنجيم ، والتاريخ ، وعلم الكلام ، ومتون الحديث ، وعلم البحار ، والفلسفة ، والطبيعات ، والطب . وبفعل هذا التمثيل النشط والمتكاثر انتهى التخيل العربي إلى تكوين هوية ثقافية خاصة بأفراده ، وهي هوية أريد لها أن تكون نقية وصافية وخالصة ومنيعة وحصينة ضد اختراقات الهويات الأخرى ، وأبرزها هوية الآخر الأسود الذي تمّ تمثيله في صورة المختلف عن أفراد تلك الهوية الثقافية في الدين والعرق واللون واللغة والجغرافيا ، وهو ما قصدناه من حديثنا عن «المغايرة المضاعفة» أو «الاختلاف المركّب» ، وذلك في مقابل مغايرة بسيطة تقوم على أساس الاختلاف في مستوى واحد أو مستويين كما هو الحال مع الروم والفرس والهند والصين وغيرهم من الآخرين الذين عرفتهم الثقافة العربية . غير أن التأمل في هذه الاختلافات يكشف أنها اختلافات غير أصيلة ، بل ملفقة ومختلقة ومفبركة ومشكلة بوعي أو بلا وعي لتخدم الذات وتخط من قدر الآخر . وهي لذلك متغيرة

بتغيّر المصالح والسياقات والظروف . ويكفي أن ننظر في اختلاق سيف بن ذي يزن لرابطة الجبلّة البيضاء التي توحد بينه كعربي وبين كسرى كفارسي ، وتباعد بينهما وبين الحبشة السودان . ثم نقارن بين هذا الاختلاق وبين الاختلاق الذي تم ترويجه في بعض متون التاريخ والأنساب بين رابطة العرق السامي التي توحد بين الفرس والروم والعرب بوصفهم الأم الثلاث القوية الغالبة في عالم العصور الوسطى . وبقدر ما يغيب الاختلاق الأول الاختلاف بين الاثنين في الدين واللغة والعرق والثقافة ، بقدر ما يغيب الاختلاق الثاني الاختلاف بين تلك الأم في الدين والثقافة واللغة واللون . وعلى العموم فقد أردت في هذا الفصل أن أعيد تركيب ما اختزنه المتخيل العربي عن الأسود من صور غمطية انتقاصية هدفت إلى تعميق المسافة الفاصلة بين العربي والأسود ، أي إلى اختلاق الاختلاف المركّب وتلفيق المغايرة المضاعفة . كما أردت الوقوف على الكيفية التي عملت هذه الثقافة من خلالها على استحضار الآخر الأسود ، كيف قدّمته؟ وكيف حدّدت له صفات وملامح ، وكيف أصدرت في حقه أحكاماً؟ وقد بيّنا في هذا الفصل مدى القوة الثقافية التي تمتع بها هذا التمثيل الذي أسهمت في تشكيله متون ومرويات متنوعة تنتمي إلى حقول معرفية عديدة .

ويتناول الفصل الثالث المعنون بـ«الأسود والتمثيل السردى» تلك المرويات الكبرى في الثقافة العربية خلال القرون الوسطى ، وقد وقع اختيارنا على خمس مرويات كان للأسود حضور لافت ويميز وذو دلالة فيها ، وهي «سيرة بني هلال» ، و«سيرة الأميرة ذات الهمّة» ، و«سيرة عنترة بن شدّاد» ، و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» ، و«ألف ليلة وليلة» . وهي مرويات تتوافر على سمات مشتركة كثيرة ، فهي مرويات شعبية ، وشفاهية الأصل ، ومجهولة المؤلف ، وهو ما جعل منها مرتعاً خصباً لحضور المتخيل الثقافي الجماعي ، وتحرير تمثيلات الانتقاصية عن الآخر الأسود دون مراقبة أو مساءلة . وباستثناء حالات محدودة كما هو الشأن في «سيرة الأميرة ذات الهمّة» ، فمن النادر الحديث عن تمثيل سردي محايد وبريء ومتسامح مع الأسود ، وذلك حتى في المرويات السردية التي أعطت دور البطولة فيها إلى رجل أسود كما في «سيرة بني هلال» و«سيرة عنترة بن شدّاد» . وإذا كان الالتباس والغموض والتوتر هو الذي يحكم تمثيل الأسود في هذه السير الشعبية ، فإن النص السردى الذي كان قاسياً تجاه الأسود هو «ألف ليلة وليلة» الذي جمع بين الأسود والمرأة في محور القهر والخضوع ، وفي غريزة الجنس البهيمية أو الشهوانية المفرطة .

وأخيراً يتناول الفصل الرابع والمعنون بـ «الأسود والتمثيل الشعري» جملة التمثيلات التي أنتجها الشعر العربي عن الأسود ، وهي تمثيلات تظهر حجم التمثيل السلبي الفادح في خطورته ، الذي مارسه الشعر العربي على الآخر الأسود . وحاولنا في هذا الفصل الكشف عن ذلك التواطؤ الدفين بين الجمالية والهيمنة ، والشعر والرغبة في إخضاع الآخر وامتلاكه . وقد استعنا في هذا الفصل بمفهوم من ابتكار إدوارد سعيد وهو مفهوم «القراءة الطباقية» ، وهي القراءة التي تدخل في حسابها عملية الهيمنة ، وعملية مقاومة هذه الهيمنة في الوقت ذاته ، أو التمثيل والتمثيل المضاد . وبهذا انتظمت القراءة في هذا الفصل في خطوتين متتاليتين : قراءة التمثيل العربي للأسود كخطوة أولى ، ثم قراءة التمثيل المضاد الذي مارسه الأسود ضد التمثيل العربي كخطوة ثانية . وقد تركّز اهتمامنا في القسم الأول على تمثيل الأسود في شعر ابن الرومي والمنتبي ، وفي القسم الثاني على التمثيل المضاد الذي أسهم في تشكيله شعراء سودان لم تكن مقاومتهم للتمثيل الذي مورس عليهم موحّدة ولا متساوية في درجة القوة والضعف . وقد تعرّضنا إلى صوتين متعارضين في هذا التمثيل المضاد : صوت يمثّل الأسود المستوعب داخل الثقافة العربية ، وهو الأسود الخاضع لتمثيلات هذه الثقافة عنه ، والساعي إلى الاندماج في هوية هذه الثقافة ، ويمثّل هذا النوع عنترة بن شدّاد ، ونصيب بن رباح ، وأبو دلامة . وأما الصوت الآخر فهو صوت الأسود الغاضب من تمثيلات الثقافة له ، والمتمرد على عمليات التمثيل ، والنافر من محاولات الاحتواء والاستيعاب والإخضاع التي يمارسها عليه التمثيل العربي . وبدلاً من الرضوخ لهذا التمثيل ، فإن هذا الأسود جابه تمثيله بتمثيل مضاد ينطوي على رغبة في الانتقام ، ويتضمّن إصرار هذا الأسود على تمثيل ذاته بذاته ، وأبرز هؤلاء الشعراء هم سحيم عبد بني الحسحاس ، والحيقطان ، وسنيح بن رباح ، وعكيم الحبشي .

وختاماً ، فإنه إذا كان صحيحاً ما قاله يوماً كارل ماركس بأن «الناس هم الذين ينتجون تمثلاتهم وأفكارهم» ، فإننا نحاول في هذا الكتاب أن نفحص إمكانية قلب هذه المقولة ؛ لنختبر إلى أي مدى يمكن لهذه الأفكار والتمثيلات والتمثيلات والمتخيلات أن تنتج الناس والممارسات والهويات . وإذا كان من خلاصة يمكن استخلاصها من هذا الكتاب فستكون التأكيد على حجم الدور الذي اضطلع به التمثيل الثقافي التخيلي (الأدبي) وغير التخيلي الخاص بالأسود في تشكيل

المتخيّل العربي الذي لا يظهر بوصفه المضاد الحاسم للواقع ، بل بوصفه جزءاً من حركة هذا الواقع . إن المتخيّل ليس مجموعة من الأوهام المحلّقة ، ولا هو خيال عَرَضي زائد وخامل وفاقد التأثير في التاريخ والمجتمعات ، بل هو نسق من التصورات والتمثيلات والقيم والافتراضات المشتركة جماعياً والتي تتمتع بحضور قوي وفاعل في الممارسات التي تؤثر في الأفراد وتحرك المجتمعات . وبهذا نعرف كيف أن حروباً ومصادمات إنمّا وقعت بفعل استثارة المتخيّل واستحضاره في التحريض والاستنفار . وهو أمر يوجب إعادة النظر في هذا المتخيّل وتمثيلاته عن الآخر ؛ من أجل الكشف عن «ماضوية» هذا المتخيّل وانشداؤه إلى سياقات وظروف لم تعد قائمة اليوم أولاً ، وفكّ الارتباط بين التمثيل وموضوع التمثيل ثانياً ، والعمل على تصحيح العلاقة مع الآخر ثالثاً ، وتهيئة المناخ المناسب للتواصل الإنساني السّمح بين الثقافات والهويات رابعاً ، وذلك بانتزاع الذات من أوهام المركزية الثقافية والإيمان بالحقيقة المطلقة ؛ لأن من «يؤمن بالحقيقة المطلقة يكون قاسياً تجاه الآخرين» كما قال تودوروف ذات مرة . ومن هنا فإن نقد هذا المتخيّل وتمثيلاته هو محاولة تتطلّع إلى ذات تكون قادرة على معرفة الآخر لا من أجل الهيمنة عليه وإخضاعه وامتلاكه ، بل من أجل احترام مغاييرته والاعتراف باختلافه . وعندئذ يمكن للمعرفة أن تكون دعوة لتحرّر الذات من انغلاقها ، وفرصة لانفتاحها على الآخر ، ومن ثم على «التنوّع البشري» الخلّاق ، وعندئذ فقط سيكون من الممكن تجاوز علاقات القوة والعنف والهيمنة والاستعباد التي كانت - وما تزال - تحكم مختلف أشكال التفاعل والاتصال واللقاء بين البشر والثقافات .

ومن الله التوفيق والسداد ،

الباب الأول:

مرجعيات المتخيّل والتمثيل الثقافي

المتخيل والتمثيل: الطبيعة المزدوجة وتبادل التأثير

إن دراسة مرجعيات المتخيل هي بحث في الخلفيات التي يستند عليها هذا المتخيل، وهي كذلك بحث في الحركات التي يتأسس عليها، والمنطلقات «القبليّة» التي سمحت له بالظهور في ثقافة معينة وفي فترة تاريخية محددة. غير أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن المتخيل محكوم بمرجعياته بصورة مطلقة لا فكاك منها، فالصحيح أن العلاقة بين المتخيل ومرجعياته ليست ثابتة، ولا هي محددة بصورة نهائية. إن هذا المتخيل لا يوجد إلا في ثقافة ما، أو في جماعة بشرية تلجأ إليه في محاولة للتعرف على ذاتها من خلال المقارنة مع الآخرين. كما أن أية ثقافة وأية جماعة بشرية لا يمكن أن تستغني عن المتخيل، فهي بحاجة إلى المتخيل لكي تؤسس وجودها، ولكي تعطي لهذا الوجود قيمة ومعنى. فالمتخيل لا يعني «الأوهام أو الصور بالمعنى المادي للكلمة. إنه يعني الدلالات الكبرى التي تجعل المجتمع يبدو متماسكاً ككل. وبواسطة هذه الدلالات الكبرى يخلع المجتمع معنى على حياة الأفراد. وهي التي توجه فعالية الكائنات البشرية، وبالتالي تعطي قيمة للأشياء والأفعال أو تخفض من قيمتها»^(١). ولهذا ذهب كاستورياديس إلى القول بأن للمتخيل بعدين، فهو مكوّن ومكوّن في الوقت ذاته، مؤسس ومؤسس في آن واحد^(٢)، فهو مكوّن لهوية المجتمع، بحيث يصح قول كاستورياديس، بأن المجتمع مؤسس على المتخيل وقائم به. كما أنه مكوّن؛ لأنه يتشكّل في مجتمع وبفعل مرجعيات وسياقات تاريخية متعددة ومتداخلة.

وانطلاقاً من هذه الطبيعة المزدوجة للمتخيل جرى الخلاف على أهمية أيّ من البعدين المذكورين، وعلى تحديد الأسبقية الأنطولوجية لأيّ منهما، فهل السياقات التاريخية هي التي تشكّل المتخيل؟ ومن جهة أخرى أليس للمتخيل دور في استثارة سياقات تاريخية؟ وتتعلّق المسألة أكثر حين تدخل المكونات الرمزية في علاقة متبادلة

(١) من حوار أجراه هاشم صالح مع المفكر الفرنسي من أصل يوناني كورنيليوس كاستورياديس، مجلة الكرمل، العدد (٤٠ - ٤١)، ١٩٩١، ص ٤٠.

(٢) انظر: بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، تر: محمد براءة وحسان بورقية، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط ١، ٢٠٠١)، ص ١٧٩.

مع السياقات الخارجية ومع التخيل في آن . وفيما يتصل بموضوع بحثنا هنا يمكننا أن نسأل : ما الذي كان يشكل التخيل ويعزّز «شبكة الصور» عن الأسود في الثقافة العربية؟ هل هي السياقات الخارجية التاريخية والاجتماعية؟ أم الأنساق الثقافية التي يمثّلها الإنسان العربي المسلم كالدين واللغة والرمز؟ أم بمجموع هذه السياقات التاريخية والأنساق الثقافية معاً؟

لقد حظي موضوع التخيل ودلالاته الرمزية وعلاقته بالسياقات الخارجية باهتمام كثير من الباحثين من أمثال جان بياجيه وغاستون باشلار وسيجموند فرويد وأدлер وكارل يونغ وميرسيا إلياد وإرنست كاسيرر وجاك لاكان وآخرين . غير أن دراسات هؤلاء الباحثين ظلت تتناول التخيل بطرق متعارضة ، وتركّز ، في الأغلب ، على واحد من أبعاده ، فالتخيل إما أن يختزل في بعده النفسي الذاتي ، وإما أن يختزل في بعده الاجتماعي . أما التوجه الأول فرائده سيجموند فرويد حين اعتبر أن محرّك الرموز هو «مركز الرغبة» أو الطاقة الجنسية أي «الليبيدو»^(١) . في حين جعل أدلر محرّك الرمز كامناً في «عقدة النقص» التي تحرّك مجموعة واسعة من الرموز بفضل آلية تعويضية تهدف إلى إزالة مشاعر النقص لدى الفرد . أما لاكان فقد استخدم مصطلح الخيالي (أو التخيل imaginary) تمييزاً له عن الرمزي والواقعي ، وهي المفاهيم الثلاثة التي استخدمها لوصف مراحل تطور الطفل . ويستخدم لاكان مفهوم ميدان التخيل للدلالة على «صورة الأنا» لدى الطفل في لحظة متخيّلة يسميها «مرحلة المرأة» mirror phase (بين الشهر ٦ - ١٨) . فالذات ، من منظور لاكان ، لا تظهر إلى حيّز الوجود إلا بعد أن تكتسب وعياً ذاتياً ، وهو ما يحدث في هذه المرحلة التي تسبق المرحلة الأوديبية ، وتقوم على ما يتصوره الطفل من تطابق تخيل مع صورته المنعكسة على المرأة ، وهي مرحلة لا تنطوي على تمييز واضح بين الذات والموضوع ، كما لا تنطوي على معرفة واضحة بالنفس ، فهذه معرفة لا يكتسبها الطفل إلا في

(١) انظر :

- سيجموند فرويد ، خمسة دروس في التحليل النفسي ، تر : رضا بن رجب وعبد الرزاق الحليوي ، (تونس : دار المعرفة للنشر ، د .ت) ، ص ٨٤ .
- سيجموند فرويد ، معالم التحليل النفسي ، تر : محمد عثمان نجاتي ، (بيروت/القاهرة : دار الشروق ، ط : ٦ ، ١٩٨٦) ، ص ٥٢ .

«المرحلة اللغوية» حين تدخل الذات ضمن النظام الرمزي (اللغة) الذي يزودها بالمفهوم العام لـ«الأنا» ، والذي يجعل من الطفل عضواً في التشكيلة الاجتماعية . وهو نظام يصوّره لا كان في صورة «الرحم الرمزي الذي تُقَدَف فيه الأنا في شكلها البدائي ، وذلك قبل أن تصبح موضوعية بفعل جدلية التطابق مع الآخر ، وقبل أن تُعيد إليها اللغة ، في عالم الكليات ، وظيفتها كذات»^(١) .

أما التوجّه الآخر فرائده كارل يونغ الذي اعتبر الصور أو النماذج أو الرموز البدئية أقدم من الإنسان التاريخي ، وهي مركوزة فيه منذ أقدم الأزمنة ، ولهذا فإنها «تكوّن الأساس في بنية النفس البشرية ، ولا يمكننا أن نحيا حياتنا كاملة ما لم ننسجم مع هذه الرموز ، وإنه لمن الحكمة أن نعود إليها . فالمسألة ليست مسألة إيمان ، ولا مسألة عرفان ، بل هي موافقة تفكير مع الصور البدئية الخافية (اللاشعورية) . إنها مصدر جميع الأفكار الخافية»^(٢) . ويمثّل هذا التوجه أيضاً كل من دوميزيل وبيغانويل «عندما ركّز الأول على الصفات الوظيفية والاجتماعية للطقوس الدينية والأساطير ، والثاني على اختلاف العقلية والرموز التي تنشأ عن الوضع التاريخي والسياسي لشعب ما»^(٣) .

ويتأسس هذا الخلاف على خلفية خلاف أكبر منه بين تيارين في الفلسفة والعلوم الإنسانية والاجتماعية ، وهما النزعة «المادية» Materialism ، والنزعة «المثالية» Idealism . حيث تؤكد الأولى على أولوية الأبنية المادية التحتية (قوى الاقتصاد وعلاقات الإنتاج) ، ودورها الحتمي في التأثير على الأبنية الفوقية التي تعتمد على الأولى وتتحدد من خلالها . أما النزعة المثالية فتنتقل من الاعتقاد بأن الظواهر العقلية أو الوعي و«الأفكار» هي التي تحدّد أو تشكّل الواقع المادي ، كما تشكل الوجود الإنساني والظواهر الاجتماعية المختلفة .

(١) Jacques Lacan, The Mirror Stage, in: Hazard Adam & Ieroy Searle (ed), Critical Theory (١)

Since 1965, (Tallahassee: University Presses Of Florida, 1992). P. 735.

(٢) كارل يونغ ، البنية النفسية عند الإنسان ، تر : نهاد خياطة ، (سوريا : دار الحوار ، ط : ١ ، ١٩٩٧) ، ص ٢٨ .

(٣) جيلبير دوران ، الأنثروبولوجيا : رموزها وأساطيرها وأنساقها ، تر : مصباح الصمد ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط : ٢ ، ١٩٩١) ص ١٧ .

لقد أصبح من المسلمات أن الماركسية التقليدية (ويسمونها البعض الماركسية الفجة Vulgar Marxism) أمنت بنمط وحيد في تحليل العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية ، وهي أن البنية التحتية هي الأساس وهي التي تحدّد البنية الفوقية ، وبما أن هذه الأخيرة «محكومة بقوى من خارجها ، فإنها لا تملك استقلالاً»^(١) ذاتياً . بمعنى أن وعي البشر ليس هو الذي يحدّد وجودهم الاجتماعي ، بل إن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد وعيهم ، وبعبارة ماركس الشهيرة : «ليس الوعي هو الذي يحدّد الحياة ، بل إن الحياة هي التي تحدّد الوعي»^(٢) . وإذا كانت هذه المقولة في وقتها مقولة ثورية بالنظر إلى أنها تتعارض مع الفلسفة الهيجلية التي تقوم على «فكرة بسيطة عن العقل ، التي تقول : إن العقل يسيطر على العالم ، وأن تاريخ العالم ، بالتالي ، يتمثّل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً»^(٣) ، إذا كان ذلك كذلك فيما مضى ، فإن هذه المقولة قد باتت فجّة على تلك الصورة التي لا ترى غير نمط آلي وأحادي لعلاقة الوجود الاجتماعي بالوعي . ومن هنا ذهب كثير من المفكرين إلى القول بأن فشل النظرية الماركسية يكمن في اختزالها العالم الاجتماعي في البعد الاقتصادي وحده ، فهي «تتصور العالم الاجتماعي كما لو كان ذا بعد واحد ، ومنتظماً ببساطة حول التعارض بين كتلتين (. . .) . وفي الواقع فإن الفضاء الاجتماعي فضاء متعدد الأبعاد ، وهو مجموعة مفتوحة من الحقول المستقلة نسبياً ، والتي تكون أقل أو أكثر من حيث تبعيتها بصورة قوية ومباشرة ، في وظيفتها وتحولاتها ، إلى حقل الإنتاج الاقتصادي»^(٤) . ومن هذا المنطلق حاول بعض المفكرين الماركسيين الجدد وأتباع مدرسة فرانكفورت والمادية الثقافية والدراسات الثقافية ، تقديم تفسيرات مختلفة

(١) Jeffrey Alexander & Steven Seidman (ed), Culture and Society: Contemporary Debates, (١)

(Cambridge: Cambridge University Press, 1991), P.2.

(٢) كارل ماركس ، القلب الأيديولوجي ، في كتاب : الفلسفة الحديثة : نصوص مختارة ، اختيار وترجمة : محمد سبيلا وعبد السلام بنعيد العالي ، (المغرب : أفريقيا الشرق ، ط : ١ ، ٢٠٠١) ، ص ١٣٢ .

(٣) هيجل ، العقل في التاريخ ، في كتاب : الفلسفة الحديثة ، ص ٣٠١ .

(٤) Pierre Bourdieu, Language & Symbolic Power, trans: Gino Raymond & Matthew Adam-

son, (Cambridge: Polity Press, 1991), P. 245.

لطبيعة العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية . ويكفي هنا أن نذكر بموقف المفكر الماركسي الفرنسي لوي ألتوسير الذي أكد على أن المجالات الاقتصادية والسياسية والأيدولوجية وغيرها ، تتمتع باستقلال نسبي relative autonomy ، وأن البنية التحتية لا تحدد طبيعة الكيان الكلي للمجتمع إلا «في نهاية المطاف» فقط . ومن هنا يرفض ألتوسير تعريف ماركس للأيدولوجيا ، كما يرفض القول بتبعية الأيدولوجيا المطلقة للبنية التحتية ، وبناءً على هذا يرفض أيضاً نمط العلاقة الأحادية بين العوامل المختلفة لصالح نمط متعدد من العلاقات المحتملة يسميه ألتوسير بـ«التحديد المتعدد» Overdetermination . وهو ما سمح له بإعادة النظر في مفهوم الأيدولوجيا ، وفي تأثيرها على الأفراد وفي تشكيل ذواتهم وهوياتهم ووعيهم . فبعد أن كانت الأيدولوجيا عبارة عن «وعي زائف» و«أشباه تتشكل في رؤوس البشر» و«أحلام خيالية» ، أصبح «للأيدولوجيا وجود مادي»^(١) ، بل يصير ألتوسير على أننا بحاجة إلى الاعتراف بمادية الأيدولوجيا إذا ما أردنا التقدم في تحليل طبيعة هذه الأيدولوجيا . إن الوجود المادي للأيدولوجيا يظهر في الممارسات المادية التي تتحدد بما يطلق عليه ألتوسير «أجهزة الدولة الأيدولوجية» Ideological State Apparatuses . ليس للأيدولوجيا وجود مادي كمادية الحجر أو الحديد ، بل ماديتها تظهر ، بصورة جلية ، في تأثيرها على الأفراد ، وفي تشكيل وعيهم وهوياتهم الثقافية (أو الأيدولوجية بعبارة ألتوسير) .

إن ألتوسير يميز بين نوعين من أجهزة الدولة : أجهزة الدولة القمعية Repressive State Apparatuses (RSAs) ، وأجهزة الدولة الأيدولوجية (ISAs) . أما الأجهزة القمعية فهي عتاد أنظمة السلطة في ممارسة التحكم والهيمنة على الأفراد بواسطة العنف والقمع والقوة المكشوفة naked power ، من خلال أجهزة الشرطة والجيش وقوانين العقوبات والجزاء ، وذلك في مقابل عتاد قمعي ولكن من نوع آخر ، وهو الأيدولوجيا أو اللاوعي الاجتماعي الذي يعاد إنتاجه في مؤسسات المجتمع المختلفة مثل الأسرة والمدرسة والكنيسة والمسجد واتحادات العمال والأحزاب السياسية وأجهزة وسائل الإعلام وغيرها . إن الفرق بين الجهازين القمعي والأيدولوجي هو أن

Louis Althusser, Ideology and Ideological State Apparatuses. In: Critical Theory Since (١)

1965, P. 242.

الأول يعيد إنتاج السلطة بواسطة العنف المادي والقمع المكشوف ، في حين أن الجهاز الآخر يؤدي الدور ذاته ولكن بأدوات «ناعمة» ، وبقمع مخفّف أو مقنّع . إن الجهازين هما عتاد نظام السلطة ووسيلته في ممارسة الهيمنة والتحكم في الأفراد ، وفي إعادة إنتاج الهيمنة والسلطة وضمان استمرارهما .

والخلاصة أن الأفكار والاعتقادات (الأيديولوجيا) ، ولنقل من الآن «المتخيلات» تكون مخفية ومخبوءة في الذاكرة الجماعية ، لكنها تؤثر بصورة مادية جليلة في الأفراد والجماعات من خلال الممارسات المادية التي تحددها وبأشكال طقوسية معينة «أجهزة الدولة الأيديولوجية» . ومع ذلك يمكن القول إن أول محاولة لدراسة المتخيل بوصفه منطقة تبادل وتفاعل بين البعد النفسي التمثيلي والبعد الاجتماعي أو الخارجي تعود إلى الباحث الفرنسي جيلبير دوران في كتابه «البنيات الأنثروبولوجية للمتخيل» (*) . فقد انتقد دوران التوجهين السابقين في دراسة المتخيل ؛ لأنهما يختزلان المتخيل بإرجاعه لمعطيات خارجية عن الوعي التخيلي من جهة ، أو لمعطيات نفسية داخلية معزولة عن السياقات الخارجية من جهة ثانية . فكل «الحركات» اجتماعية كانت أو تحليلنفسية ، التي تُقترح لفهم البنى الرمزية وتكوينها ، تنهج في الغالب نهجاً غيبياً ضيقاً فيحاول البعض جعل دوافع الرموز مقتصرة على مجموعة عوامل خارجة عن الإدراك (. . .) ، بينما يعتمد البعض الآخر على الغرائز أو على ما هو أسوأ من ذلك ، أي الرقابة والكتب»^(١) . ومن هنا يقترح دوران موقفاً مختلفاً لدراسة المتخيل يعتمد هذه المرة على «الأنثروبولوجيا» ، وهو يطلق على هذه الطريقة مصطلح «المسار الأنثروبولوجي» الذي يتحدّد بوصفه شكلاً من أشكال التفاعل و«التبادل الدائم الذي يوجد على مستوى التخيل بين الغرائز الذاتية والتمثيلية ، وبين العوامل الموضوعية الصادرة عن المحيط الكوني والاجتماعي»^(٢) . وبهذه الطريقة يمكن التخلص من النزاع العقيم حول الأسبقية الأنطولوجية لأي من بعدي المتخيل على الآخر . فالتخيل ذو

(*) - وهو الكتاب ذاته الذي ترجمه مصباح الصمد بعنوان مختلف .

(١) الأنثروبولوجيا : رموزها وأساطيرها وأنساقها ، ص ٢٠ . وانظر نقد جيلبير دوران لهذه التوجهات في كتابه : الخيال الرمزي ، تر : علي المصري ، (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط ١ : ١٩٩١) ، ص ١٠٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢١ .

بعد اجتماعي خارجي ونفسي داخلي معاً ، فهو يمدّنا بالأشكال العامة التي تنظّم معرفتنا بالعالم الخارجي ، والتي تؤثر في المجال الداخلي لحياتنا النفسية .

وتتطابق هذه الخصوصية في التخيل مع طبيعته المزدوجة بوصفه مكوّناً ومكوّناً في الوقت ذاته ، فهو يتكوّن في ثقافة ما بفعل ظروف وسياقات مختلفة ، كما أنه يسهم في تكوين الهوية الخاصة بهذه الثقافة ، ويعمل بوصفه محفزاً ودافعاً على الفعل في تلك الظروف والسياقات . وهو لذلك يمثّل منطقة تبادل وتفاعل دائمين بين المكوّنات التمثيلية الداخلية ، وبين المحرّكات أو المرجعيات الخارجية . مع ضرورة الانتباه إلى أن الإشارة إلى البعد التمثيلي الداخلي في التخيل لا تنطوي على خلط بين التخيل النفسي الفردي والتخيل الثقافي الجماعي ، فإذا كان من الشائع أن تتم «مقاربة تجربة التخيل من خلال المخططات النفسية»^(١) الذاتية ؛ فذلك لأن «النظريات النفسية الحديثة تركّز على خصوصيات شخصية الفرد ، وتهمل الأنماط الاجتماعية والثقافية»^(٢) . أما في الدراسات الثقافية الحديثة فإن مفهوم «التخيل» يُستخدم بتوسّع أكبر يتجاوز الأبعاد النفسية الفردية إلى الأبعاد الثقافية الجماعية حيث تكون متخيّلات الأفراد ذاتها «مرتبطة بالأنماط التي يمكن تمييزها في الأنساق الثقافية»^(٣) التي تحكم سلوكيات الأفراد ، وتنظّم عملياتهم النفسية والاجتماعية سواء بسواء . وعلى هذا ، فإن التخيل يستخدم لتوصيف تلك التوسّطات التي تقوم بها الصور والخطابات ليس في «مرحلة المرأة» لدى الطفل بحسب التحليل النفسي اللاكاني ، بل في مرآة الجماعات/المجتمعات التي تجهد من أجل رسم صورة واضحة ومتماسكة لهوياتها الثقافية . ولهذا فإن مصطلح التخيل الثقافي يستخدم بوصفه ذاكرة جمعية ، وخزاناً رمزياً ، وشبكة واسعة من الصور والقيم والمرويات والخطابات والقيم والرموز المتداخلة ، والتي هي بمثابة الإطار المرجعي لهوية المجتمع الثقافية . وأما العملية التي يتشكّل التخيل بواسطتها ، ويتعرّز بجهودها ، فهي عملية تسمى «التمثيل» Representation .

John Caughey, Imaginary Social Worlds, (Lincoln/London: University of Nebraska (١)

Press, 1984), P. 9.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٩ .

اكتسب التمثيل أهمية متزايدة في العصر الحديث ، وبحسب تصور ميشيل فوكو ، فإن التمثيل ليس مجرد موضوع للعلوم الإنسانية ، بل هو «ميدان العلوم الإنسانية بكل امتدادها : إنه الأساس العام لهذا النوع من المعرفة ، وهو الذي يجعل هذه المعرفة ممكنة»^(١) . والتمثيل الذي يقصده فوكو هنا هو التمثيل بوصفه الاستراتيجية الأكثر شيوعاً في إنتاج المعرفة ، وهو يقوم على فكرة الاستغناء عن الشيء بصورته ، أو نيابة الصورة المثلّة عن الشيء موضوع التمثيل . أما التمثيل بوصفه آلية من آليات الهيمنة ، وأداة من أدوات مؤسسات الانضباط وأجهزة المراقبة والمعاقبة ، فإنه يقوم على هذه الفكرة ذاتها ، فسلطة العقاب تعتمد على التمثيل لفرض هيمنتها ، فإذا كان الباعث على الجريمة هو المكسب المتصور ، فإن فعالية العقوبة تكون في الضرر المتوقع منها ، أو في صورة العقاب والألم لا في الإحساس بالعذاب والضرر الجسدي ، ومن هنا «فليس للمعاقبة أن تتناول الجسد ، بل تتناول التمثيل [تصوّر العقوبة] . أو بالأحرى ، إذا كان على العقوبة أن تطال الجسد ، فإنما من حيث إنه لا يكون ذات عذاب بقدر ما هو موضوع تمثيل : فإن ذكرى الألم يمكن أن تمنع التكرار»^(٢) ؛ لأن تمثيل العقوبة يمكن أن يكون أكثر إخافة من أقسى العقوبات الجسدية . وعلى هذا ، فسلطة العقاب لا تتحقق في واقعيتها الجسدية ، بل في القوة التي يتمتع بها تمثيل هذا العقاب .

إن تمثيل الآخر هو شكل من أشكال التمثيل العام بوصفه آلية من آليات الهيمنة والإخضاع ، وجزءاً من دغماً في مؤسسات الانضباط وأجهزة المراقبة والمعاقبة ، غير أن تمثيل الآخر مهمة شاقة ومعقدة وبالغة الصعوبة^(٣) ، فهي تستلزم درجة من التقدّم

(١) ميشيل فوكو ، الكلمات والأشياء ، تر : مطاع صفدي وآخرون (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٠) ، ص ٢٦٧ .

(٢) ميشيل فوكو ، المراقبة والمعاقبة : ولادة السجن ، تر : علي مقلد (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٠) ، ص ١١٩ .

(٣) انظر : إدوارد سعيد ، الثقافة والإمبريالية ، تر : كمال أبو ديب ، (بيروت : دار الآداب ، ط ١ ، ١٩٩٧) ، ص ١٤٨ .

- إدوارد سعيد ، تمثيل التابع والمحاورون الأنثروبولوجيون ، تر : حازم عزمي (مجلة فصول : م/ ١١ ، ع/ ٢ ، صيف ١٩٩٢) ، ص ٢٥ .

على مستوى الوعي والتقدم المادي معاً ، كما أنها محكومة بمحددات ثقافية واجتماعية وسياسية ولغوية . ولهذا فإن القدرة على تمثيل الآخرين ، فضلاً عن كونها عملية شاقّة ، ليست متاحة لأيّة ثقافة كانت إلا إذا بلغت تلك الدرجة من التقدّم على المستويين : الغلبة على المستوى السياسي ، والتحصّر على المستوى الثقافي . ومن هنا فقد اكتسب هذا التمثيل الثقافي العربي للسود قوته ورسوخه من قوة الحضارة العربية الإسلامية وهيمنتها على عالم القرون الوسطى . كما قد تمّ تعزيز هذه القوة من خلال امتداد هذا التمثيل على مساحة شاسعة من الإنتاج الثقافي العربي الإسلامي ، بحيث اعتمد هذا التمثيل على مساعدة ومعاوضة حقول معرفية متنوعة : المدونات الدينية ، مدونات الرحالة ، كتب الجغرافيين والمنجمين ، الطب ، الشعر ، السرد العجائبي (مثل ألف ليلة وليلة ومائة ليلة وليلة . .) ، السرد التاريخي ، السرد الشعبي (مثل سيرة عنترة وسيرة سيف بن ذي يزن والسيرة الهلالية وسيرة الأميرة ذات الهمّة . .) ، كتب المعارف العامة (مثل رسائل الجاحظ وكتبه ، وعيون الأخبار وكتاب المعارف لابن قتيبة ، والإمتاع والمؤانسة لأبي حيان ، ونهاية الأرب للنويري ، والمستطرف للأبشيهي ، وصبح الأعشى للقلقشندي وغيرها) . وهكذا كان التخيّل العربي عن السود ، في هذا السياق ، يُدعم ويغذّى بشبكة ضخمة من المعارف المتداولة آنذاك من جغرافيا وتنجيم وطب وتاريخ وأدب . . . إلخ

ومع ذلك فإن تمثيل الآخرين ليس بالضرورة نتيجة حتمية لاجتماع الغلبة السياسية والقوة المعرفية في ثقافة من الثقافات ، غير أن أغلب الثقافات إنما تلجأ إلى تمثيل الآخرين لتؤكد وتثبت أنها صاحبة القوة والقادرة على الهيمنة على هؤلاء الآخرين . وعلى هذا يكون التمثيل إذن مؤشراً على ما تتمتع به ثقافة من الثقافات من قوة وغلبة ومقدرة على الهيمنة . فالثقافة العربية الإسلامية إنما تمكّنت من تمثيل الآخرين - بوصفهم والكتابة عنهم - لما كانت تتمتع به في القرون الوسطى من قوة وغلبة سياسية ومعرفية على عالم القرون الوسطى . وفي العصر الحديث «جاءت التمثيلات لما يقع وراء الحدود الجزئية (نسبة إلى الجزيرة) أو الحواضرية ، منذ البداية تقريباً ، لتؤكد وتثبت القوة الأوروبية»^(١) الاستعمارية ، ولتثبت ما تمتلكه هذه الثقافة من تقدم صناعي وعسكري وعلمي . إن الثقافة تكون قادرة على التمثيل حين تملك

(١) الثقافة والإمبريالية ، ص ١٧١ .

القوة ووسائل فرض الهيمنة ، ويكون لسان حال هذه الثقافة هو : «نحن نسيطر لأننا نملك القوة (الصناعية ، والتقنوية ، والعسكرية ، والأخلاقية) ؛ وهم لا يملكونها ، ولذلك فهم ليسوا مسيطرين ؛ إنهم دونيون ونحن فوقيون»^(١) . وحين يتم إشاعة مثل هذه التمثيلات عن الآخرين ، فإن هؤلاء الآخرين قد يقتنعون بصدق ما وُصِفوا به ، وبحقيقة هذه التمثيلات عنهم ؛ ولهذا يتمكن التمثيل ، في الغالب ، من إبقاء العبد عبداً ، والخاضع خاضعاً ، والأدنى أدنى ، والجاهل جاهلاً . . . ، فإذا «حاولنا إقناع البشر بأنهم عبيد ، فإنهم يصدّقون ذلك في النهاية»^(٢) . ومن هنا يمكننا أن نكتشف النتائج المدمّرة واللاإنسانية التي يمكن أن ينتهي إليها ذلك التواطؤ المريب بين القوة (العسكرية مثلاً) والمعرفة (قوة الإقناع مثلاً) ، ومن هنا أيضاً ندرك الدلالة وراء تلك العبارة ذات الدلالة العميقة التي أطلقها والتر بنيامين حين قال : «ليست هناك وثيقة من وثائق الحضارة دون أن تكون في نفس الوقت وثيقة من وثائق البربرية»^(٣) ، أو بتعبير تيري إيجلتون ، فإنه «ليس هناك وثيقة من وثائق الثقافة دون أن تكون سجلاً من سجلات البربرية أيضاً»^(٤) . فنحن نجد أنفسنا أمام مأزق خطير يفرضه هذا التواطؤ بين القوة والمعرفة ، وخصوصاً إذا استثمرا من أجل الهيمنة على الآخرين والسيطرة على بلدانهم وثرواتهم ، وهكذا فالتحضّر قد ينقلب همجية ، والتقدّم قد يبلغ حافة البربرية ، و«التفوق يصبح نقصاً ، والأفضل يؤدي للأسوأ»^(٥) ؛ إذ كثيراً ما يجرّ التحضّر والتفوق وراءه رغبة جامحة في التوسّع على حساب الآخرين ، وتهميشهم وإبادتهم وتدميرهم . هذا ما حدث في بعض توسّعات العرب المسلمين في القرون الوسطى ، وهذا ما حدث في فتح أمريكا في القرن الخامس عشر ، وهذا ما

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧١ .

(٢) ترفتان تودوروف ، تفاعل الثقافات ، تر : مجموعة من المترجمين ، (القاهرة : مجلة فصول ، م : ١٢ ،

ع : ٢ ، ١٩٩٣) ، ص ٢٢١ .

(٣) Walter Benjamin, Theses on the Philosophy of History, in: Critical Theory Since 1965, (

P. 682.

(٤) Terry Eagleton, Literary Theory: An Introduction, (Oxford: Basil Blackwell, 1996), (

P.187.

(٥) تفاعل الثقافات ، ص ٢٢٤ .

حدث في الحملات الاستعمارية في العصر الحديث .
تنطوي التمثيلات إذن على بُعدين ، وهما بُعدان شبيهان ببُعدي المتخيل من حيث هو مؤسّس ومؤسّس ، أو مكوّن ومكوّن معاً ، ومن حيث هو سبب ونتيجة معاً . فمن جهة أولى تعدّ التمثيلات وسيلة من وسائل التعبير والكشف عن القوة والهيمنة ، إنها دليل ومؤشّر على توافر هذه القوة والهيمنة ، ولهذا تكون واحدة من إفرازات هذه القوة ، وإحدى النتائج المترتبة على فرض الهيمنة . ومن جهة ثانية ، فإن التمثيلات تعمل كأداة من أدوات هذه القوة والهيمنة ، إنها وسيلة من وسائل إخضاع الآخرين والهيمنة عليهم ، ومن ثمّ المحافظة على استمرار القوة ودوام الهيمنة . ويذهب بعض الدارسين إلى القول بأن هذه التمثيلات ومجموع الصور التي يكوّنها المتخيل عن الآخرين «لا تتضمن القوة وحسب ، بل إنها هي القوة»^(١) ، وذلك من حيث إنها تصورات في الوعي أو اللاوعي الجماعي ، لكنها تصورات ذات تأثير قوي على مجريات الأحداث في الواقع ، وعلى نوع العلاقة القائمة بين الجماعات ، بل إن للتمثيلات دوراً في تشكيل الواقع ، وتحويل التمثيل - على هذا - «هو في الوقت ذاته تحويل للعالم الاجتماعي ذاته»^(٢) ، وذلك لأن «العالم هو تمثيلي له»^(٣) كما يقول بورديو . ولدى التاريخانيين الجدد كل شيء بالضرورة تمثيل ، بل أصبح مصطلح «التمثيل» يقصد به رفض أي تمييز بين «الواقع غير الدال» وبين فعل «الإنتاج الثقافي» الذي ينظر إليه عادة على أنه يعكس الواقع ويعبّر عنه .

ليست معرفة الآخر فعلاً بريئاً أو محايداً على الإطلاق ، والتحليل الجينالوجي للمعرفة ، كما يقول ميشيل فوكو ، يبيّن أن المعرفة مشبوبة بإرادة القوة والهيمنة دائماً ، وأنّ ما من معرفة «إلا وتقوم على الظلم والخطأ (وأن المعرفة لا تنطوي بالتالي على حق الصواب أو أساس الصدق) ، كما يبيّن أن غريزة المعرفة شريرة (وأن فيها

(١) إيليس كاشمور ، صناعة الثقافة السوداء ، تر : أحمد محمود ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ،

(٢٠٠٠) ، ص ٥٠ .

(٢) Language & Symbolic Power, P. 133.

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٠٦ .

جانباً قاتلاً لا يستطيع ولا يهدف إلى إسعاد الإنسانية»^(١) بالضرورة ، بل قد يهدف إلى شقائها وإبادتها . وعلى هذا ، فنحن نسعى إلى معرفة الآخرين والكتابة عنهم لا بقصد المعرفة الخالصة فحسب ، ولا هو استجابة لدافع الاستطلاع الحرّ البريء فحسب ، بل إنه ، فوق ذلك ، سعي محموم من أجل الهيمنة على الآخرين ، ومن أجل المحافظة على هذه الهيمنة وتعزيزها . ومن هنا «تميل جميع الثقافات إلى صنع تمثيلات للثقافات الأجنبية ، [تمثيلات] توفر سبيلاً أفضل لمعرفتها بإتقان أو السيطرة عليها بطريقة ما»^(٢) . وحين تتكاثر هذه التمثيلات وتتسم باتساق واطراد كبيرين ، عندئذ تمتلك هذه التمثيلات حضوراً مادياً في شكل ممارسات أو مؤسسات كما هو شأن الاستشراق في العصر الحديث ، وذلك من حيث هو «نظام من التمثيلات مؤطرة بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية ، والوعي الغربي ، وفي مرحلة تالية ، الإمبراطورية الغربية»^(٣) . إن الاستشراق ، بوصفه نظاماً من التمثيلات ، نتاج لقوى سياسية ، ونتيجة مترتبة على التقدم العلمي والعسكري لأوروبا في العصر الحديث ، فهو إذن خطاب معرفي محكوم بسلطة ومؤسسات مادية . وعلى صعيد آخر ، يمثل الاستشراق خطاب الغرب المعرفي الذي يدور حول الشرق بدراسته ، ووصفه ، وتدرسه ، وإصدار التقارير والأحكام حوله ، كل ذلك بهدف «السيطرة على الشرق ، واستبناؤه [إعادة خلق بنيته] ، وامتلاك السيادة عليه»^(٤) .

وعلى غرار الاهتمام الغربي بدراسة الشرق ، كان للثقافة العربية الإسلامية اهتمام مماثل ، اهتمام محموم بدراسة ثقافات الآخرين من أجناس الشمال والجنوب والشرق والغرب . وفي سياق هذا الاهتمام تشكل في الثقافة العربية الإسلامية تراث ضخم وأرشيف بالغ الثراء عن «الأسود» أو «الزنجي» ، وثقافته ، وعاداته ، وتقاليده ، وأديانه (وإن كان أكثر الرحالة العرب يؤكدون أن هؤلاء السود لا دين لهم ولا

(١) ميشيل فوكو ، جينالوجيا المعرفة ، تر : أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ، (الدار البيضاء :

دار توبقال للنشر ، ط ١ : ١٩٨٨) ، ص ٦٥ .

(٢) الثقافة والإمبريالية ، ص ١٦٦ .

(٣) إدوارد سعيد ، الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الإنشاء ، تر : كمال أبو ديب ، (بيروت : مؤسسة

الأبحاث العربية ، ط ٢ : ١٩٤٨) ، ص ٢١٤ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٣٩ .

شريعة) ، ومنتوجاته ، وملبوساته (وإن كان العربي هو الظاهرة المهيمنة على أكثر أجناس السودان والزنج بحسب مدونات الرحالة العرب) ، ومأكولاته . . . إلخ . وقد تحقق ذلك كله في سياق الغلبة الحضارية والسياسية التي تمتعت بها الحضارة العربية الإسلامية طوال القرون الهجرية الخمسة الأولى . وفي سياق هذه الغلبة ترعرع ما يمكن أن نسميه هنا بخطاب «الاستفراق» Africanism العربي ، أي هذا التمثيل العربي للسودان ، وهذا الاهتمام العربي المحموم بالتعرّف على أجناس السودان والزنج الأفارقة وثقافتهم المتنوعة ، وذلك على غرار الاستشراق في علاقته بالشرق .

إن أغراض الاستشراق ومقاصده ليست متطابقة بالضرورة مع أغراض «الاستفراق» ومقاصده ، غير أن «الاستفراق» العربي والاستشراق الغربي وجملة الكتابات الأوروبية عن أفريقيا والهند وبعض مناطق الشرق الأقصى وأستراليا وجزر البحر الكاريبي ، كل ذلك قد نشأ وترعرع في سياق الغلبة الحضارية والسياسية والعسكرية للذات الدارسة والمُعَايَنَة . وإذا كان «الاستفراق» العربي لا يبلغ في خطورته مبلغ الاستشراق من الناحية السياسية والاقتصادية والمؤسسية ، فإنه يمثل ، كالاستشراق ، خطاباً متميز فيه «إرادة القوة» السياسية والحضارية - وهي التي تعززت بالاستعمار مع الاستشراق ، وبالفتوحات الإسلامية واندفاعة الرحلات مع «الاستفراق» - بـ«إرادة المعرفة» والبحث والرغبة في الاستكشاف ، كما أن كلاً من الاستشراق و«الاستفراق» كان يمارس عملية تمثيل نشطة وعنيفة لآخر خارجي مختلف عنه دينياً وثقافياً ولغوياً وحضارياً . وهو ما أفضى إلى تشكيل كيانات متخيلة ومصنوعة عن هذا الآخر ، فكما كان الشرق ، من منظور إدوارد سعيد ، «كياناً مشكلاً» مكوناً من صنيع الاستشراق ، كذلك كان «عالم السودان» الذي ندرسه هنا كياناً مشكلاً مكوناً من صنيع الثقافة العربية الإسلامية . لقد صاغ كلٌّ من الاستشراق و«الاستفراق» خطاباً متماسكاً وبالغ الثراء عن الآخر ، لكنه خطابٌ متخيلٌ تشكّلت ضمنه صور وتمثيلات وتحيّزات اكتسبت طبيعتها البديهية المزعومة من سياقات القوة التي تحصن الذات ، وتشكّل خطوطاً متشعبة تفصل الذات «النقية الصافية» عن الأعراق والثقافات الأخرى «الملوثة» .

إن لكل جماعة طريقتها الخاصة في تمثيل ذاتها وعرض ثقافة الآخرين أمام وعيها ، كما أن لكل جماعة أغراضها الخاصة من وراء هذه العملية ، فالجماعات تقوم بتمثيل الآخرين لأغراض متعددة ، غير أن جميع عمليات التمثيل تشترك في

استهداف غايات أساسية ، فضلاً عن كون عملية التمثيل أداة من أدوات الهيمنة والسيادة على الآخرين ، فإن أبرز غايات التمثيل وأعمقها تلك الرغبة الواعية أو اللاوعية في تحصين «هوية الثقافة» وحراستها من اختراقات الثقافات الأجنبية . فمن أجل الحفاظ على «الهوية النقية» مصانة من أي تشويه أو تحريف أو تدخل من قبل عناصر من ثقافات أجنبية ، من أجل هذه الغاية تمارس الثقافات تمثيلاتاً على الآخرين . إن هذه الثقافات تسعى من أجل تعميق الهوية بينها وبين الآخرين ، وذلك من خلال تحديد الخطوط الفاصلة بينها وبينهم ، وهي الخطوط التي ربما تعرضت للمحو والغموض والالتباس ، فيلزم عندئذ القيام بتجديد رسوم ما أمحي من هذه الخطوط ، وكشف ما غمض والتبس منها ؛ لتكون الحدود واضحة وبارزة وناقطة بحيث لا تترك مجالاً للتداخل والاختلاط . إن بقاء هوية الثقافة ، مصانة محفوظة ، أمر مرتبط أساساً بوجود حدود واقعية أو متخيلة ، حدود تقرر من ينتمي إلى هذه الهوية ومن لا ينتمي ، وهي كذلك حدود لا تقوم في مناطق الاختلاف بين الجماعات المختلفة بالضرورة ، «بل إنها هي التي تنشئ الاختلاف وتطوّقه ، ونتيجة لذلك فإنها هي التي تقوّي هذا الاختلاف وتدعمه»^(١) . غير أن العواقب لا تكون كما ترتجي دائماً ، فما تشدد في إقصائه وإبعاده ، لا يلبث أن يحضر فينا ويسكن بيننا مهدداً صفاءنا وانسجامنا ، وما نحصن أنفسنا ضده ، نجده كائناً فينا . وهذه هي المفارقة الغريبة في عمليات التمثيل وسياسات الهوية(*) التي تنتج جدليةً شبيهةً بعلاقة (العبد/السيد) التي طرحها هيجل ، حيث السيد لا يكون سيّداً إلا بوجود عبيد يملكهم ، والعبد يبقى عبداً ؛ لأنه مؤمن أنه عبد وأن سيده أسمى منه وأرفع . إن العبد لا يبقى عبداً لأنه عبد وضعيف في حقيقته ، بل لأنه يعتقد أن سيّده هو الإنسان

(١) Anthony Cohen, The Symbolic Construction of Community, (London/New York: Rout-

ledge, 1989), P. 74.

(*) «سياسات الهوية» Identity Politics مفهوم تم تطويره في سياق دراسات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية ، وهو يشير إلى تلك الآليات والاستراتيجيات التي تحدّد الموقع السياسي للهوية بوصفها كياناً مشكلاً أو متخيلاً . انظر :

- Brenda Marshall, Teaching the Postmodern: Fiction & Theory (New York/London:

Routledge, 1992), P. 14.

الحقيقي . وانطلاقاً من هذه العلاقة ، فإن العبد يصوغ هويته - إن كانت هذه المهمة متاحة وموكولة له أصلاً - بالاحتفاظ وتنظيم ما يعتقد أنه ليس من سمات سيده وعناصر هويته . وفي المقابل فإن الذي يحصل أن السيد يشكل هويته كرد فعل لما يعتقد أنه ليس من خصال عبيده وأخلاقهم . وبهذا الأسلوب كان البيض يشكلون هوياتهم بالتخلّص بما هو ليس من أخلاق السود . وفي هذا المعنى يكتب إيليس كاشمور ما يلي :

«قد تشكل جزء كبير من صورة البيض عن أنفسهم كرد فعل لما يعتقدون أن السود ليسوا عليه . فإذا كان البيض يفهمون أنهم الأسمى فكرياً وثقافياً ، فحينئذ تدلّ صور السود على الجهل والبربرية . وكان من الضروري الحفاظ على هذه الأفكار ، بغض النظر عن عدم دقتها الشديدة . وكانت إحدى الطرق هي خلق سياق لا يكون فيه للسود خيار سوى العمل طبقاً لتوقعات البيض»^(١)

وعلى هذا ، فإن هوية الثقافة لا تشمل بالضرورة على سماتها وعناصرها الصافية الحقيقية - إن كان ثمة عناصر حقيقية لثقافة من الثقافات - بل إنها تشمل على ما تعتقد أنه ليس من سمات وعناصر ثقافة أخرى ترغب في التحصّن ضدها . وتبقى إمكانيات النجاح لهذه العملية مرهونة بقدرة الثقافة على إزالة أي لبس أو تشكيك قد يثار بين ما هو حقيقي في هوية الثقافة من حيث الأصل ، وبين ما هو من ردود الفعل للتحصّن من اختراقات الثقافات الأخرى . وهذه مهمة تقوم بها عمليات التمثيل التي تناط بها مسئولية الحفاظ على الحدود الفاصلة بين الثقافات والهويات ؛ ولذا تجهد أنظمة القوة من أجل محو تلك المسافة الفاصلة بين «الحقيقة» و«تمثيل الحقيقة» ، بين ما هو جوهري في المعرفة ، وبين ما هو مجرد تمثيل لا أكثر ، تمثيل يزدهم فيه الخيال بالحقيقة ؛ ليجسد من ثمّ وعي الذات للآخر أكثر مما يجسد هذا الآخر ويصوره كما هو في الواقع . وتبقى قدرة التمثيل على النجاح مرهونة في كونه «صادقاً ومقنعاً إلى الحد الذي لا نفطن إلى أنه غير حقيقي»^(٢) وأنه يعبر عن رغبات صاحب التمثيل وأغراضه أكثر مما يعبر عن حقيقة الآخر موضوع التمثيل .

(١) صناعة الثقافة السوداء ، ص ٢٧٢ .

(٢) هانز جورج غادامير ، تجلي الجميل ، تر : سعيد توفيق ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧) ،

وعلى أساس هذا التصوّر ، سوف ندرس التمثيل الثقافي عن الأسود ، والتمثيل الذي شكّله هذا التمثيل عن الأسود ، آخذين بعين الاعتبار الطبيعة المزدوجة لكل من التمثيل والتمثيل ، والتأثير المتبادل بينهما . فقد تشكّل التمثيل والتمثيل في ثقافة محددة ، وترسّخا في سياقات تاريخية معينة ، كما أنهما اكتسبا ثقلهما من الحركات الرمزية لدلالات السواد ، ومن المكنوزات الثقافية في اللغة . وتنبغي الإشارة هنا إلى أن الحديث عن التمثيل لا ينطوي على افتراض أن ثمة تمثيلاً حقيقياً وواقعياً وآخر زائفاً وخاطئاً ، فمن حيث المبدأ هناك تشكيك دائم في صدق التمثيل ، فالتمثيل بالضرورة إساءة تمثيل ، فليس هناك تمثيل بمعنى تصوير الحقيقة الشيء وجوهه . ولكن الأهم من ذلك هو أن نفحص تأثيرات هذا التمثيل ، وحتى تأثيراته المادية ، أي كيف نستطيع أن نفحص «قوة التمثيل»؟

الفصل الأول:

الأسود في مرجعيات المتخيّل العربي

١ . مدخل : المرجعيات والمتخيل

في سنة ١٢١٨ هـ (١٨٠٣م) اعتزم الرحالة محمد بن عمر التونسي (١٧٨٩ - ١٨٥٧م) الرحيل إلى بلاد السودان ، و«دارفور» تحديداً ؛ وذلك بحثاً عن أبيه الذي ارتحل إلى هذه البلاد على إثر رحيل والده (جد محمد) إلى هذه البلاد . كان محمد بن عمر قد التقى بصديق لأبيه ، وهو السيد أحمد البدوي ، من أكابر تجار دارفور ، فسافر معه بعد أن أخبره أن والده «من أعظم الناس عند السلطان ، وأكرمهم عليه دون أهل الديوان»^(١) . وحين ركب محمد بن عمر السفينة للسفر إلى «دارفور» ، وهو في سنّ الرابعة عشرة من عمره ، انتابه خوف شديد ، وهلع كان عاجزاً عن وصفه . يقول : «لما امتطينا الدّهماء لهذا السفر العظيم ، (. . .) ، تذكرت متاعب الأسفار ، وما يحصل فيها من الأخطار ، خصوصاً لمن كان حاله كحالي في الفقر المدقع ، والعسر المتقع . وتوسوس صدري وانزعج ، وبقيت في مشقة وحرّج ، ولا سيما وقد وجدت نفسي ، مع غير أبناء جنسي ، بل بين (٤٠) أقوام لا أعرف من حديثهم إلا القليل ، ولا أرى فيهم وجهاً صبيحاً جميل (كذا) . فقلت ودُمعي بادي :

فجسمك مع ثيابك والمُحْيَا

سـوَادٌ في سـوَادٍ في سـوَادٍ

وندمت على تغريبي بنفسي مع أبنا حام ، وتذكرت ما بينهم من العداوة لأبناء سام ، فداخِلني من الهلع ما لا أقدر على وصفه ، حتى كدتُ أطلب الرجوع ، إلى الربوع»^(٢) .

ما سبب كل هذا الهلع الذي داخَلَ محمد بن عمر التونسي؟ هل هو الرهبة من السفر؟ يبدو أن هذه الرهبة كانت حاضرة في دخيلة هذا الرحالة وهو يرتحل من «الفسطاط» إلى بلاد السودان في «دارفور» ، غير أن الذي ضاعف من هذه الرهبة ، وأوصلها إلى حد «الهلع» هو التفكير في بلاد السودان هذه ، ووجوده وجهاً لوجه مع بشر من «غير أبناء جنسه» ، وتحديدًا مع بشر من نسل «حام» . عندئذٍ حضر في ذاكرته كل ما بين هذا الجنس الفاحم و«سام» من العداوة . إن تذكر تاريخ

(١) محمد بن عمر التونسي ، تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ، تح : خليل عساكر ومصطفى

مسعد ، (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥) ، ص ٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤١ - ٤٢ .

العداوة هو السبب الأهم في كل هذا الهلع الذي عجز محمد بن عمر التونسي عن وصفه ، وهو السبب الذي دفعه إلى التفكير في العودة إلى أرض الوطن بين أناس من بني جنسه ، وفيهم الصبيح الجميل .

لم يكن لمحمد بن عمر التونسي أي اتصال مباشر مع هؤلاء السودان قبل هذه اللحظة ، لكنه يعرف أن جده «سليمان» كان قد سافر إلى «سنّار» ، وطاب له العيش هناك ونسي أهله في تونس . كما أنه يعرف أن والده قد سافر أيضاً إلى «سنّار» ، وهو كوالده لم يعد إلى مصر أو تونس ، بل طاب له العيش هناك ، وبعدها انتقل إلى «دارفور» ، وعاش مقرباً من السلطان كما أخبره السيد أحمد البدوي . إن هذه المعلومات الذي يعرفها محمد بن عمر التونسي جيداً لا تخلق أي انطباع بأن ثمة عداوة مستحكمة بين أبناء حام من السودان وبين أبناء سام من العرب . فجده وأبوه سافرا إلى هذه البلاد ، وطاب لهما العيش مع أبناء حام هؤلاء ، بل فضلاً العيش هناك على الرجوع إلى تونس ، مسقط رأس الاثنين ، أو إلى مصر ، بلاد الدرس والتحصيل . من أين إذن تسرّب كل هذا الهلع إلى دخيلة محمد بن عمر التونسي؟ إن ذاكرته القريبة ، أي ما وصل إليه من أخبار عن جده وأبيه ، لا تبرّر هذا الهلع ، بل إنها تناقضه بشدة ، كما أن تجربته المباشرة في التعامل مع هؤلاء البشر من أبناء «حام» لا تبرّر كل هذا الهلع ؛ فهو لم يتصل بهم اتصالاً مباشراً قبل هذه اللحظة ، وحين اتصل بهم بصورة مباشرة من خلال السيد أحمد البدوي لم يجد منهم إلا الحفاوة والنبيل وكرم الأخلاق ، فهذا الرجل قد تكفل بمؤنته ومركوبه وراحلته وعاهده أن يوصله إلى والده ، وأن يوقفه بين يديه . وعلى هذا فإن الذاكرة القريبة والخبرة المباشرة بينه وبين أبناء «حام» هؤلاء لا تبرّر كل هذا الهلع والوسواس . إن الذي يبرّر كل هذا الهلع والوسواس هو تلك الذاكرة البعيدة والقصيّة التي لم يكتسبها محمد بن عمر التونسي بخبرته المباشرة ، بل تشرّبها من خلال الكتب ، وتسرّبت إلى ذهنه ومخيّلته من خلال ما تناقله الناس من مرويات وأخبار ورواسب تخلّفت في نصوص الثقافة عن هؤلاء السودان فاحمي السواد «سواد في سواد في سواد» ، وعن العلاقة المتخيّلة بين أبناء حام هؤلاء وأبناء سام بحسب ما أفاضت المرجعية التاريخية العربية في تفصيلها . إنه باختصار هذا المتخيّل الذي احتفظت به الذاكرة العربية الجمعية عن هؤلاء السودان . وهو متخيّل أسهمت مرجعيات عديدة في تشكيله وتغذيته ، وحمل الجميع على تمثله والامثال له حتى لو كانت موضوعات هذا المتخيّل عديمة

الدلالة لدى الفرد على المستوى الشخصي ، فكما قال أبو هلال العسكري :
يطلبن مني ثأراً لست أعرفه

إلا عداوة سودانٍ لببيضان

وإذا عرفنا أن «أي فعل بسيط يستدعي ما لا حصر له من فرضيات ومرجعيات»^(١) ، فإن هذا المخزون الضخم من شبكة الصور عن السود في المتخيل العربي يستدعي مرجعيات كثيرة لفهم ظروف تشكّله من جهة ، وتفسير سبب رسوخه وثباته من جهة أخرى . غير أننا سوف نركّز في بحثنا على مرجعيتين نرجّح أنهما كانتا بمثابة المحركات الأساسية للمتخيل العربي في علاقته بالسودان ، وهاتان المرجعيتان هما : مرجعية التاريخ ، ومرجعية الأنساق الثقافية التي تشمل الدين واللغة والرمز . وهذه هي أبرز المرجعيات التي كانت تشتغل كخلفية في مخيلة محمد بن عمر التونسي ، وكمحركات توجع داخله كل ذلك الرعب والهلع .

٢ . مرجعية التاريخ : اللون بوصفه علامة مميزة :

٢ . ١ . التاريخ بوصفه سرداً

إن التاريخ هو خطاب حول ما وقع في الماضي ، والاقتراب منه لا يعني إمكانية القبض على أحداث تاريخية واقعية وقعت فعلاً في هذا الماضي ؛ ذلك أن التاريخ ، في نهاية المطاف ، ضرب من ضروب السرد أو الحكّي . فهذه الأحداث لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال وسيط هو في الغالب النص التاريخي ، وهذا النص ، كما يجادل «هايدن وايت» Hayden White ، يقترب كثيراً من النصوص الأدبية ، والسرد على وجه الخصوص ، وذلك من حيث إن كل الكتابات التاريخية تعتمد ، كالسرد ، على أمر غير قابل للإنكار وهو «شكل السرد ذاته»^(٢) ، أي انتظام الأحداث في «حبكة سردية» . فالتاريخ يدرك أو يتشكّل بوصفه حكاية تتألف من

(١) عبد الله حمودي ، الشيخ والمريد : النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ، تر : عبد المجيد جحفة ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط ١ ، ٢٠٠٠) ، ص ٣٥ .

(٢) Hayden White, The Historical Text As Literary Artifact, in: Critical Theory Since 1965, (٢)

أحداث ووقائع وشخصيات . وهذه الحكاية ، أو هذا الشكل السردى ليس موجوداً في الأحداث الواقعية ، بل على المؤرخ أن يبتكر هذه الحكاية ، عليه أن يُسَرِّدَ تاريخه ، وأن يستخرج حكاية ما من كومة الأحداث المتنافرة وغير المترابطة أو غير المتجانسة أو غير المنضّدة بالضرورة ، عليه أن يضع حدثاً ما بوصفه سبباً وآخر بوصفه أثراً ، عليه أن يبرز حدثاً ما ، ويغيّب آخر ، كما عليه أن ينصّب شخصيةً ما بوصفها بطلاً . وهذه العملية هي ما يسميها هايدن وايت وبول ريكور بـ «صياغة الحكبة» أو «التحبيك» Emplotment ، ويسميها «هومى بابا» Homi Bhabha بـ «عملية السرد»^(١) Narrating ، فعلى المؤرخ أن يحبك تاريخه ويسرد ماضيه ؛ لكي يظهر في صورة متماسكة وواضحة ومفهومة .

وعلى هذا ، يمكننا القول إن لهذه التواريخ حقائقها ، كما أن لها أبعادها الرمزية والمتخيّلة ، ف«الدخول في التاريخ هو دخول ، إن لم يكن في الخيالية ، ففي موضوع غير قابل للإدراك بصورة واضحة»^(٢) وحاسمة ويقينية . فهذه تواريخ تأتينا من الماضي ، تتشكل في لحظة ما ثم تنضج ثم تنتقل إلينا عبر وسيط لا بصورة مباشرة . وهذا الأمر لا يجعل من تشكل التواريخ عملية «تحبيك» أو «سردنة» فحسب ، بل عملية تأويل أو إساءة تأويل للماضي والتاريخ والثقافة . إن الماضي يستمر ، كما يقول «ستوارت هول» Stuart Hall في كتابه «الهوية الثقافية والشتات» Cultural Identity and Diaspora ، ما دام يتحدث إلينا^(٣) ، لكن هذا الحديث ليس عملية بسيطة بين ذات حاضرة بصورة كلية وبين ماضٍ حقيقي ، بل هي كثيراً ما تحدث من خلال دهاليز الذاكرة والفتنازيا والسرد والأسطورة . إن الماضي ليس بالضرورة خيالياً

(١) انظر : مقدمة هومى بابا لكتاب «الأمة والسرد» ، والتي عنوانها بـ «سرد الأمة» - Narrating the nation ، في :

- Homi K. Bhabha (ed), Nation and Narration, (London: Routledge, 1990), P.1

Teaching the Postmodern: Fiction & Theory, P. 178. (٢)

(٣) انظر :

Aidan Arrowsmith, Inside-Outside: literature, Cultural Identity and Irish Migration to England, in: Ashok Bery & Patricia Murray (ed), Comparing Postcolonial Literatures, (New York: Palgrave, 2000), p.59

ومجافياً للواقع، لكنه، كما يقول بول ريكور، غير قابل للتأكد منه؛ لأنه، باختصار، لم يعد موجوداً الآن. ولهذا فإن خطاب التاريخ أو السرد التاريخي لا يمكن أن يتقصده إلا بطريقة غير مباشرة، ومن هنا تفرض القرابة بين التاريخ والسرد التخيلي نفسها، «فإعادة تشييد الماضي، كما أكد على ذلك كولنجوود، هو من عمل الخيالة. والمؤرخ أيضاً، بحكم العلائق المشار إليها آنفاً بين التاريخ والحكي، يشخص حركات تسمح لها بالوثائق أو تمنعها إلا أنها لا تشتمل عليها قط»^(*)، بهذا المعنى، فإن التاريخ يلائم بين التماسك السردى والتطابق مع الوثائق. وهذه الصلة المعقدة تطبع الوضع الاعتباري للتاريخ بوصفه تأويلاً^(١)، وبوصفه سرداً، وذلك مادام لا مناص أمام المؤرخ من الاستعانة بشكل السرد، بالحبكة من أجل تشخيص التاريخ أو الأحداث. فالحبكة هي الوسيط بين الحدث والحكاية كما يقول بول ريكور وهادين وايت.

وعلى هذا، فإننا حين نبحث عن المحركات التاريخية للمتخيل العربي عن السودان، لا نقصد من وراء ذلك الوصول إلى الأحداث كما وقعت، أو علاقات التفاعل الحقيقية بين العرب والسودان، بل القصد أن نستكشف ما اختزنته الذاكرة العربية من هذه الأحداث، وما ارتضاه الخطاب التاريخي العربي من طريقة في سرد هذه الأحداث، وفي تأويل دلالاتها المقبولة. ف«أحداث التاريخ إما أن تكون وقعت بالفعل، وإما أن يُعتقد أنها وقعت بالفعل، غير أنه ما من سبيل لإدراكها بصورة مباشرة»^(٢) ودون توسط من قبل التنصيصات المكتوبة عن هذه الأحداث؛ ذلك لأن الماضي التاريخي، من حيث المبدأ، وكما جادل فردريك جيمسون، «لا يكون في متناول اليد لدراسته، إلا من خلال شكله النصي، أو بعبارة أخرى، إنه يمكن أن

(*) من الواضح أن في عبارة الترجمة خللاً يشوش المقصود من العبارة، والصواب: «حركات تسمح لها بها الوثائق أو تمنعها إلا أنها لا تشتمل عليها قط».

(١) من النص إلى الفعل، ص ١٣.

(٢) Hyden White. New Historicism: A Comment, in: H. Aram Vesser (ed), The New Historicism, (New York/London: Routledge, 1989), P.297.

(٣) Fredric Jameson, On Interpretation: Literature as a Socially Symbolic Act, in: K. M. Newton (ed), Twentieth-Century Literary Theory A Reader, (London: Macmillan, 1989).

يُقارَب ، ولكن من خلال تنصيصاته السابقة *prior textualizations* فقط»^(٣) ، سواء كانت في صورة السجل الوثائقي ، أم في صورة بيانات وتقارير يصدرها المؤرخون أنفسهم . ومن هنا ، فإن تعدّد الوصول إلى الماضي التاريخي بصورة مباشرة ناتج من حقيقة أنّ كل السجلات والتقارير عن هذا الماضي - وستانلي فيش Stanley Fish يضيف الحاضر أيضاً - تأتي من خلال وسيط . وهي في نهاية التحليل «نتاج عملية من التكثيف اللغوي *linguistic condensation* ، والإزاحة ، والترميز ، والتنقيح (. . .) ، وعلى هذا الأساس وحده ، يجوز للمرء أن يتحدث عن التاريخ بوصفه نصاً»^(١) ؛ لأن هذا التاريخ يتشكّل بواسطة اللغة وعبر مفرداتها وتراكيبها وإمكاناتها التعبيرية ، كما أن «هذه اللغة ذاتها ليست بريئة من تورّطها في أشكال من الرؤية الأيديولوجية»^(٢) التي تحدّد للمؤرخ زاوية الرؤية للأحداث ، كما تتحكم في طريقة التأويل المناسبة والتناسبة مع ضغوط الظروف التاريخية وإكراهات السياقات الثقافية . وعلى هذا «فالتاريخ لا يمكن أن يعطينا بصورة مباشرة الحقائق الموضوعية ، ذلك أن أيديولوجيا المؤرخ واستراتيجياته اللفظية سوف تحدّد ما يختاره للملاحظة ، كما سوف تحدّد كيف يصفه»^(٣) .

مضى زمن كان الناس يتجادلون في الأحداث التاريخية التي وقعت بالفعل وتلك التي زوّرت ودُسّت في التاريخ . غير أن هذه «المنهجية الوضعية» لا تجدي نفعاً كبيراً في حقل التاريخ ؛ وذلك لسببين : الأول أن هذه الأحداث لم تعد موجودة الآن كي يمكن التحقق من صدقها أو زيفها . وحتى اجتهد ابن خلدون في «تمحيص المرويات» بعرضها على «القوانين الصحيحة» وتحكيم «أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني»^(٤) ، حتى هذا الاجتهاد ، مع عبقريته الفذة ، لم يكن ذا نفع كبير . فهو غير قابل للتطبيق إلا على نطاق ضيق من

(١) New Historicism: A Comment, P.297

(٢) Stanley Fish, Commentary: The Young and the Restless, in: New Historicism, P.305

(٣) Laurence Lerner, History and Fiction, in: Dennis Walder (ed), Literature in The Modern

World, (New York: Oxford University Press, 1990), P.334.

نص : الأيديولوجيا ، واستراتيجيات الكتابة ، والواقع الاجتماعي . انظر ، المرجع نفسه ، ص ٣٣٥

(٤) ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون ، (بيروت : دار القلم ، ط : ٧ ، ١٩٨٩) ، ص ٩ .

أحداث الماضي ، حيث يمكن التمييز بين الأحداث ممكنة الوقوع والأحداث المستحيلة بحسب «قواعد العقل» و«طبيعة العمران» . لكن كيف يمكن تفعيل هذا الاجتهاد في الأحداث التاريخية الممكنة؟ كيف يمكن التمييز بين ما وقع وهو ممكن الوقوع ، وبين ما لم يقع وهو أيضاً ممكن الوقوع؟ ويبدو أن صعوبة هذا التمييز الأخير وتعدّره هو الذي حمل ابن خلدون على البرهنة على اجتهاده السابق بأمثلة مأخوذة ، في الأعم الأغلب ، من مرويات «العهد القديم»^(١) . والسبب الثاني هو أن الذاكرة الجماعية في أغلب المجتمعات لا تولي كبير اهتمام بصحة الأحداث أو عدمها ، بل يكفي أنها تؤمن بأهمية هذه الأحداث في تاريخها الثقافي ، وعلى أساس من هذا الإيمان تضيء عليها دلالة معينة بالسلب أو بالإيجاب . ومن هنا ، كان من الأجدر والأجدي ، بدل الحديث عن الأحداث التاريخية الحقيقية أو المزيفة ، أن نتحدث ، كما يقول هايدن وايت ، عن الأحداث التاريخية الدالة ، والأحداث التاريخية غير الدالة ، أي «التمييز بين ما هو دال ومهم significant ، وما هو ، نسبياً ، غير دال وغير مهم insignificant في هذا الماضي»^(٢) أو في ذاكرة الجماعة التاريخية . فالأحداث والبنيات والعمليات والعلاقات التاريخية الدالة لها قيمتها ولها أهميتها في الذاكرة الجماعية ، سواء وقعت بالفعل أم لم تقع . وبدل التفتيش عن الأحداث الممكنة والمستحيلة واقعياً ، كان من الأجدي أن نتحدث عن الأحداث من خلال التمييز الذي يقترحه بول ريكور هذه المرة بين الحدث «القابل للاعتقاد [believable] والمتاح في فترة معينة»^(٣) ، وبين الحدث «غير القابل للاعتقاد» unbelievable في فترة معينة وفي ثقافة معينة .

ومن هذا المنطلق ، سوف ينصبّ اهتمامنا هنا على أحداث تاريخية دالة و«قابلة للاعتقاد» في الذاكرة العربية الجماعية . وهي أحداث أفاض الخطاب التاريخي العربي في سردها ، كما أفاض في تثبيت دلالاتها الثقافية . وفي الوقت ذاته اعتنى بطريقة تنسيق هذه الأحداث وضمّ بعضها إلى بعض ؛ وذلك من خلال دمج هذه الأحداث في تاريخ يؤلّف بين عوامل متعددة الظروف والطبائع والأزمنة والدوافع والعواقب ، لنكون في نهاية المطاف أمام حكاية مكتملة ذات حبكة متماسكة

(١) انظر : المصدر نفسه ، ص ١٠ - ١٥

(٢) New Historicism: A Comment, P.296.

(٣) من النص إلى الفعل ، ص ٣٠٨ .

وواضحة ومفهومة . فالذاكرة الجماعية العربية مشحونة بالوقائع التاريخية والعلاقات الصراعية مع السودان والحُباشان : غزو الحبشة لليمن ، واستنجد سيف بن ذي يزن بكسرى فارس ، وحملة أبرهة الحبشي أبو يكسوم لهدم الكعبة ، وهجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة . ومن اللافت حقاً أن تنحصر علاقات العرب بالسودان ، في هذه اللحظة التاريخية المبكرة ، في أشكال علاقاتهم مع الحبشة ، مع ملاحظة أن الحبشة قديماً كانت تشمل أجزاء واسعة من أفريقيا في الشرق ، فهي تشمل بلاد النوبة وأثيوبيا أو بلاد كوش (بحسب اصطلاح العهد القديم) وأجزاء من السودان ؛ لأن الحبشة «على وجهين [. . .] والنوبة . وبلادهم واسعة . فبلاد الحبشة من اليمن ، أولهما بلاد النجاشي الذي آمن بالنبي عليه السلام ، واسمه أصحمه»^(١) .

٢ . ٢ . الجبلّة البيضاء والقراية المتخيّلة :

إن تشكّل الهويات الثقافية رهينُ بظهور وعي لدى جماعة ما بخصوصيتها من جهة وباختلافها من جهة ثانية ، ف«الهوية تُولد من إدراك الاختلاف»^(٢) . فبعض الجماعات تشتق هويتها الخاصة بطريقة إيجابية من وعيها بما يميّزها وما يمثل الخصوصية لها ، في حين أن جماعات أخرى «تشتق الشعور بهويتها بطريقة سلبية»^(٣) ، أي من خلال وعيها بخصوصياتها التي تتمثّل فيما لا ينتمي إلى الآخرين . وهذا يستلزم القول بأن الهوية ليست حقيقة موضوعية وواقعية وثابتة ، بل هي تمتلك واقعية متخيّلة ، إن صحّ هذا التركيب ، تتحصّل عليها من خلال عملية يسميها إدوارد سعيد وكيث وايتلام «الاختلاق»^(٤) Invention ، ويسميها مارتين

(١) ابن عبد الحليم (ق ٨ هـ) ، كتاب الأنساب ، نخ : محمد يعلي ، (مدرّيد : المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، سلسلة المصادر الأندلسية ، ١٩٩٦) ، ص ١٦ .

(٢) تفاعل الثقافات ، ص ٢٢٥ .

(٣) الاستشراق ، ص ٨٤ .

(٤) Edward Said, Invention; Memory and Place, Critical Inquiry, vol.26. No.2, 2000

– كيث وايتلام ، اختلاق إسرائيل القديمة : إسكات التاريخ الفلسطيني ، تر : سحر الهندي ، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ع : ٢٤٩ ، ١٩٩٩)

برنال «التلفيق» أو «الفبركة» Fabrication ، ويسمّيها بعض الأنثروبولوجيين بـ«التشكيل الرمزي»^(١) للماضي والهوية . ومن أبرز الأمثلة على ذلك تلك العملية التي تمّ من خلالها اختلاق تاريخ قديم لإسرائيل بعد أن تمّ إسكات التاريخ الفلسطيني ، أو مثل تلك العملية التي تمّ من خلالها «تلفيق بلاد الإغريق» بقطع جذورها الأفروآسيوية ، لتكون أوربية خالصة^(٢) . وتستلزم هذه العملية أن يتمّ تغييب هذا الأصل في العملية ، وأن تقصى كل فرص الاعتقاد بأن هذه العملية من صنع الإنسان ، ومن صنع خيالاته واحتياجاته الموضوعية والمتخيّلة ، ومن صنع وعي هذا الإنسان في لحظة تاريخية معينة .

وعلى هذا ، فإن هوية الجماعات الثقافية تشير إلى وجود مجموعة من الأفراد يشتركون فيما بينهم في مجموعة من المشتركات التي تميّزهم عن أفراد الجماعات المفترضة الأخرى ، فهي مفهوم «يحمل معنى المشابهة والاختلاف في الوقت ذاته»^(٣) ، فحين تعي جماعة ما خصوصيتها ومشتركاها المتشابهة من جهة ، وتعي كذلك اختلافها عن الجماعات الأخرى من جهة ثانية ، فإنها تبدأ عندئذ في تشكيل هويتها الثقافية . إلا أن الخصوصية والاختلاف أمران نسبيان ، وتحديد خصوصية ما لا يتمّ إلا على أساس إقصاء خصوصيات أخرى ، والوعي باختلاف ما لا يتحقق إلا على أساس تغييب اختلافات أخرى أيضاً . وهذه العملية التي تتمثّل في إقصاء بعض الخصوصية والاختلافات والتركيز على أخرى ، عملية معقدة وقد لا تكون أسبابها واضحة بالضرورة ، وإلا فأى معنى وأية دلالة لاعتبار جماعة من البشر تعيش بالقرب مني بمثابة «آخرين» لي ولجماعتي التي أُنتمي إليها؟ ثم لماذا ينقلب هؤلاء الآخرون إلى مجال(نا) ليكونوا جزءاً من(نا) في لحظة تاريخية مختلفة؟ إن هذه الممارسة التي تتمثّل في «تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يسمّى مجال«نا» ، ومجال غير مألوف خارج مجال«نا» يسمّى مجال«هم» ، هي طريقة في

(١) The Symbolic Construction of Community, PP.97-98.

(٢) انظر : مارتن برنال ، أثنية السوداء : الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية ، ج : ١ : تلفيق بلاد الإغريق ، تر : مجموعة من الباحثين ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، سلسلة المشروع القومي للترجمة ، ط : ١ ، ١٩٩٧) ، ص ٧٧ ، ومواقع أخرى كثيرة .

(٣) The Symbolic Construction of Community. P. 12.

خلق مجالات جغرافية يمكن أن تكون مطلقة الاعتبارية»^(١) . وإدوارد سعيد يستخدم مصطلح «اعتباطية مطلقة» لتوصيف هذه الممارسة ؛ لأن وجود هذه العملية لا يشترط أن يعترف هؤلاء الآخرون أنفسهم بهذا التمييز ، فالمظهر الرمزي للحدود بين الجماعات ، كما يقول أنتوني كوهن ، يقترح خصوصية تميّز هذه الحدود ، وهي أن «الحدود التي يدركها البعض قد تكون غير مدركة تماماً من قبل الآخرين»^(٢) ، بل يكفي للجماعة أن تقيم هذه الحدود في أذهانها . وإذا كان للحدود الفاصلة بين الجماعات مظاهر كثيرة ، فبعضها طبيعي يتمثل في سلسلة الجبال والبحار ، وبعضها عرقي أو ديني أو لغوي ، فإن ما ينبغي إدراكه هو أنه «ليس كل الحدود ، وليس كل عنصر من هذه الحدود ، يمتلك مظهراً موضوعياً ، بل قد تكون ، بالأحرى ، فكرة موجودة في أذهان حاملها»^(٣) . فقط . وما ينبغي إدراكه هنا أيضاً هو أن هذه الحدود الموضوعية «تنتج الاختلاف الثقافي ، وذلك بالقدر الذي تكون هي من نتاج هذا الاختلاف»^(٤) . أما أهمية هذه الحدود فإنها تحدّد بداية الهوية ونهايتها ، حيث لكل أمة وجماعة حدودها التي تميّزها عن الأمم والجماعات الأخرى ، ف«ليس هناك أمة تتخيل نفسها وكأنها ذات حدود مشتركة مع البشرية جمعاء»^(٥) ، فحتى الأمم الكبيرة في امتدادها ، فإنها تمتلك حدوداً - قد تكون مطاطة - مع الأمم الأخرى . وعلى هذا ، فإن الحدود الرمزية والمتخيّلة تعمل على صياغة هوية الجماعة بصورة محددة وواضحة وبطريقة يصفها أنتوني كوهن بأنها «تكبسُل encapsulates هوية الجماعة»^(٦) . إلا أن هذه الصياغة الكبسولية لا تغلق هوية الجماعة بصورة نهائية وأبدية ، ذلك أن «الهوية الثقافية ليست وجوداً مستقراً على الإطلاق ، يبقى غير قابل للتغيّر خارج التاريخ والثقافة (. . .) . الهويات الثقافية موضوع في طور التكوين ، لا بصورة ثابتة ، بل من

(١) الاستشراق ، ص ٨٤ .

(٢) The Symbolic Construction of Community, P. 13.

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٢ .

(٤) Language & Symbolic Power, P. 222.

(٥) Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of

Nationalism, (London/New York: Verso, 1991), P.7

The Symbolic Construction of Community, P. 12.

خلال خطابات التاريخ والثقافة . الهويات ليست جوهرًا essence ، بل هي حركة من حركات التموضع positioning ، ولهذا فهناك دائماً سياسات للهوية ، سياسات للموضع»^(١) ، وسياسات للحدود التي تخلقها الجماعات بطريقة رمزية لتشكيل هوياتها الثقافية بصورة متماسكة ومتميزة عن هويات الآخرين .

إن هذا التشخيص لنشوء الهويات قريب من تشخيص ابن خلدون لنشوء «العصبية» ومن ثم لنشوء «الدولة» . فالعصبية إنما تكون من «الالتحام بالنسب أو ما في معناه» من الولاء والتحالف والصحبة . وابن خلدون هنا لا يقصد بالنسب رابطة الدم ؛ إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام»^(٢) ، وفي ما يسميه ابن خلدون بـ «ثمرة النسب» وفائدته . وبتغيير بسيط بإحلال مصطلح «الهوية» بدل مصطلح «النسب» ، يمكننا أن نقرر ، مع ابن خلدون ، أن الهوية أمر وهمي ومتخيل ، بمعنى أنها لا تستند بالضرورة على أسس واقعية موضوعية كرابطة الدم والسلالة ، بل إنها تقوم على الاختلاف المتخيل مع الآخرين من جهة ، والمماثلة المتخيلة بين أفراد الهوية من جهة أخرى ، وهو ما يسميه ببيير بورديو بـ «خلق التكتل الوهمي»^(٣) بين أفراد الجماعة ، بمعنى العمل على خلق قرابة متخيلة وصلة مختلقة ، وهو ما يجعل هذه الهويات والقربات قابلةً للتقلب والتحول من عصر إلى آخر ، فـ «مازالت الأنساب تسقط من شعب إلى آخر ، ويلتحم قوم بآخرين في الجاهلية والإسلام والعرب والعجم»^(٤) . إن مفهوم «سقوط الأنساب» ، إضافة إلى مفهوم «العصبية العامة» التي تقوم على النسب البعيد ، و«العصبية الخاصة» التي تقوم على النسب القريب ، عند ابن خلدون ، هما أقرب رديف لمصطلح «الهويات المتحوّلة» التي تتقلب من سياق إلى آخر ، ومن عصر إلى آخر . وهو ما يبدّد

(١) الفقرة مقتبسة من دراسة :

- Inside-Outside: literature, Cultural Identity and Irish Migration to England, p.59

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٢٩ .

(٣) ببيير بورديو ، الرمز والسلطة ، تر : عبد السلام بنعبد العالي ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط ٢ : ١٩٩٠) ، ص ٥٥ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٣٠ .

مفاهيم «النقاء العرقي» و«الهويات النقية» ، بل إن اختلاط الأعراق وتداخل الهويات ، أو ما يسميه ابن خلدون «سقوط الأنساب» ، هو الظاهرة الطبيعية في التاريخ الإنساني .

وعلى هذا ، فإن الأساس الذي تقوم عليه القرابة بين جماعة ما إنما هو أساس وهمي متخيل ، وهو ما يجعل هذه القرابات أقرب ما تكون إلى ما يسميه بنديكت أندرسون بـ«الجماعات المتخيلة» Imagined Communities ؛ التي تقوم على مفهوم الشراكة المتخيلة بين مجموعة من الأفراد الذين قد لا يعرف بعضهم معظم الأعضاء بالضرورة ، ولا التقوا بهم ، و«لا حتى سمعوا بهم ، ومع ذلك ، فإن في ذهن كل واحد منهم تسكن صورة عن شراكتهم»^(١) أو قرابتهم المتخيلة . ومن منظور ابن خلدون فإن هذه القرابة المتخيلة ، والتي يسميها «العصبية» ، لا تشتد إلا إذا كان هناك ما يهدد كيان الجماعة ، مما يفرض الالتحام بين أبناء هذه الجماعة ؛ «ذلك أن صلة الرحم طبيعي [كذا] في البشر إلا في الأقل ، ومن صلتها الثعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيمٌ أو تصيبهم هلكة ، فإن القريب يجد في نفسه غضاظة من ظلم قريبه أو العداء عليه ، ويودّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك ، نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا»^(٢) . وهذه النزعة الطبيعية في البشر لا تستثار إلا مع وجود تهديد أو عدوان خارجي على كيان الجماعة ومصالحها المشتركة ، فالناس يصبحون أكثر وعياً وإحساساً بثقافتهم حين يقفون على حدودها ، أي حين يواجهون ثقافات أخرى^(٣) . واستثارة هذه النزعة لدى العرب في القرن السادس الميلادي كان بفعل تعرضهم لتهديد «أجنبي» من جهة أولئك الآخرين من سودان الحبشة كما يبدو .

لم يكن اشتباك العرب بالحبشة في العام ٥٢٥م حين انتصر جيش الحبشة على ذي نواس في اليممن ، لم يكن هذا هو الاشتباك الأول بينهما ، فالرغبة في المطابقة

(١) Imagined Communities, P.6.

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٢٨ . وللتوسع في نظرية العصبية في فكر ابن خلدون يمكن الرجوع إلى :
- محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، (بغداد : دار الشئون الثقافية العامة ، د.ت) .

(٣) انظر : The Symbolic Construction of Community, PP. 69, 70 .

بين رواية التوراة عن توزيع الأعراق البشرية وبين توزيع الأعراق جغرافياً ، قادت الإخباريين العرب إلى الحديث عن معارك أخرى وصراعات على البقاء بين الساميين ، والعرب منهم ، والحاميين ، والسودان منهم . فالمسعودي يذكر أن حام بن نوح حين ولد بعد «كنعان» ابنه «كوش» ، وكان أسود ، «همّ أن يقتل امرأته فمنعه سام ، وذكره بدعاء أبيه عليه فغضب ، ونزع الشيطان بين الأخوة وحمل بعضهم على بعض ، وكان آخر أمر حام أن هرب إلى مصر ، وتفرّق بنوه ، ومضى على وجهه يؤمّ المغرب حتى انتهى إلى السوس الأقصى»^(١) . إن نزع الشيطان بين الأخوة وحمل بعضهم على بعض عبارة شديدة التكثيف ، ومن هنا كانت بحاجة إلى تفصيل أكبر سيضطلع به مؤرخون آخرون بعد المسعودي . إن الحاميين السود متفرقون في أراضي القارة الأفريقية ، والساميين منتشرون في بلاد العرب وفلسطين ، وأبناء يافث ارتضوا الإقامة في الشمال . لكن كيف حصل هذا الانقسام والتفرّق في بقاع الأرض؟ هذا هو السؤال الذي حاول بعض المؤرخين البحث عن إجابة عنه . أما حيثيات تفرّق أبناء يافث فتاريخ بقي في طيّ الصمت والنسيان ، فأكثر المؤرخين العرب لا يولونه اهتماماً ، في حين أنهم اهتموا بتفرّق أبناء سام وحام . وهم يذكرون أنه بعد انتهاء الطوفان «ولما خرجت الوحشة من الأرض ، خرج حام بأولاده يؤمّ المغرب حتى وصل فلسطين بأرض الشام . فسكن فيه بأولاده حتى نزع الشيطان بين أولاد حام وأولاد سام ، فأراد سام وأولاده أن يخرج لهم حام وأولاده من أرضهم . فامتنع أولاد حام ، فكانت بينهم حروب على ذلك ، وكانت الغلبة لأبناء سام على أولاد حام فخرج حام يؤمّ المغرب حتى نزل بموضع في المغرب الأقصى ، يقال له أصيلا»^(٢) .

إن رواية هذه الأخبار تعبّر عن رغبة في تفسير توزّع الأعراق على وجه الأرض تفسيراً يتناسب مع التوزيع الجغرافي لهذه الأعراق في تلك اللحظة ، وذلك في ضوء ما تحتمله رواية التوراة (سفر التكوين/ ١٠ : ١-٣٢) . فكان لا بد من افتراض أن حاماً خرج من فلسطين إلى المغرب ، ومن المغرب تفرّق أبناؤه بين مصر (القبط من أولاد

(١) أبو الحسن المسعودي ، أخبار الزمان ، (القاهرة : مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي ، ط ١ : ١٩٣٨ ، ص ٦٣ .

(٢) كتاب الأنساب ، ص ٢٧ .

مصرام بن ينصر بن حام) وبلدان المغرب الأوسط والأقصى (البربر وأولاد نسل بن قوط بن حام) وجنوب الصحراء (السودان والزنج من أولاد سودان بن كنعان بن حام وأولاد حبش بن كوش بن حام)^(١). غير أن هذه الرغبة اصطدمت مع الاختلاف الحاصل بين سلالة الأصل الواحد، فأولاد حام الذين نزحوا إلى القارة الأفريقية أجناس شتى، منهم البربر، ومنهم القبط، ومنهم الزنوج. ومع ذلك، ومن أجل المطابقة بين رواية التوراة وتوزيع الأعراق على وجه الأرض، لم يكن أمام المؤرخين العرب غير دمج هذه الأعراق في أصل واحد، بحيث يكون كل من القبط والبربر والزنج من أبناء حام.

إن الصراع على ترسيم حدود الهوية العرقية أو الثقافية هو ضرب من ضروب «احتكار السلطة لحمل الناس على أن يروا ويعتقدوا ويعرفوا ويدركوا بالطريقة التي يريدونها صاحب السلطة، وكذلك لفرض مشروعية تلك التقسيمات القائمة في العالم الاجتماعي، ومن ثم، لخلق الجماعات أو تحطيمها»^(٢). وفي ضوء هذه الحقيقة، وخضوعاً لتلك المعطيات الأخبائية، سعى السرد التاريخي العربي من أجل ترسيم حدود هويته العرقية من خلال فرض مصداقية الانقسامات العرقية القائمة، ومشروعية الخلاف بين العرب والسودان، وكونه خلافاً عرقياً وذا تاريخ صراعي منذ القديم. فقد دارت حروب كثيرة بين أولاد حام وأولاد سام. والتوراة غنية بمثل هذه المعارك الملحمية بين أولاد سام وأولاد حام، (سفر أخبار الأيام الثاني/ ١٤: ١٢ - ١٣).

لقد وُظف هذا الخلاف والتاريخ الصراع بين العرقين حين اشتبك العرب بالحبشة في القرن السادس الميلادي، وذلك بعد أن تضافر الاختلاف الديني مع

(١) انظر في تفصيل أصل هذه الأنساب:

- أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، (بيروت: دار صادر، ط: ٦، ١٩٩٥)، ج: ١، ص ١٥.

- أخبار الزمان، ص ٦٤ - ٦٧.

- كتاب الأنساب، ص ٢٨ - ٢٩، وص ٢١.

- ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، (بيروت: دار إحياء التراث، ١٩٩٣)، ج: ١، ص ١٣٠.

(٢) Language & Symbolic Power, P. 221.

الاختلاف العرقي واللوني . فالرواية العربية تذكر أن سبب تدخل الحبشة في اليمن يعود إلى قصة «أصحاب الأخدود» ، حيث كان هؤلاء في نجران باليمن على دين النصرانية ، وكان ملك اليمن آنذاك ذا نواس أو دميانوس ، «وكان على دين اليهودية ، فبلغه أن قوماً بنجران على دين المسيح عليه السلام ؛ فسار إليهم بنفسه ، واحتفر لهم أخاديد في الأرض ، وملاها جمرًا ، وأضرمها نارًا ، ثم عرضهم على اليهودية ؛ فمن تبعه تركه ، ومن أبى قذفه في النار (. . .) ، فمضى رجل منهم يقال له ذو ثعلبان إلى قيصر ملك الروم يستنجده ، فكتب له إلى النجاشي لأنه أقرب إليهم داراً ، فكان من أمر الحبشة وعبورهم إلى أرض اليمن وتغلبهم عليها»^(١) . لقد بلغ النجاشي ، ملك الحبشة ، ما فعله ذو نواس بأتباع المسيح ، وكان الأحباش نصارى ، فما كان منه إلا أن جهّز جيشاً بقيادة أرياط بن أصحمة وأبرهة الحبشي . وتوجّه هذا الجيش إلى اليمن ، فكان الانتصار حليفه في العام ٥٢٥ م ، وما كان من ذي نواس إلا أن فرّ واقتحم بجواده البحر ليموت هناك .

إذا كانت حكاية الصراع التوراتي بين أولاد حام (السودان) وأولاد سام (العرب والعبريين) ركزت على الاختلاف العرقي بين الفرعين ، فإن حكاية ذي نواس ومحرقة أصحاب الأخدود ركزت على الاختلاف الديني بين عرب الجنوب الذين كانوا على دين اليهودية ، وبين الحبشة التي كانت تدين بالنصرانية . واستكمالاً للصورة ، يذكر

(١) المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تح : محمد محيي الدين عبد الحميد ، (بيروت : دار المعرفة ، د.ت) ، ج : ١ ، ٦٧ . والقصة مشهورة في كتب التاريخ القديم ، كما في كتب التفسير ، حيث يسود الاعتقاد بأن هؤلاء هم الذين نزلت فيهم الآية القرآنية : «قتل أصحاب الأخدود ، النار ذات الوقود ، إذ هم عليها قعود ، وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهود ، وما نقموا منهم إلا أن يؤمنوا بالله العزيز الحميد» سورة البروج/٨٥ . انظر مثلاً :

- محمد بن جرير الطبري ، تفسير الطبري ، (بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٥ هـ) ، ج : ٣٠ ، ١٣٢ .
- أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي ، مجمع البيان في تفسير القرآن ، تح : مجموعة من العلماء ، (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط : ١ ، ١٩٩٥) ، م : ٥ ، ج : ١٠ ، ص ٣١٤ .
- ابن هشام ، السيرة النبوية ، تح : جمال ثابت وآخرون ، (القاهرة : دار الحديث ، ط : ١ ، ١٩٩٦) ، ج : ١ ، ص ٤٨ .

المؤرخون والرواة أن أصحاب الأخدود الذين حرّقهم ذو نواس إنما تنصّروا بتأثير التبشير الحبشي بالنصرانية . وفي رواية غريبة مرفوعة إلى أبي جعفر محمد الباقر قال : «أرسل علي [بن أبي طالب] إلى أسقف نجران يسأله عن أصحاب الأخدود ، فأخبره بشيء ، فقال علي ليس كما ذكرت ، ولكن سأخبرك عنهم . إن الله بعث رجلاً حبشياً نبياً ، وهم حبشة ، فكذبوه ، فقاتلهم فقتلوا أصحابه وأسروه وأسروا أصحابه»^(١) ، ثم حفر لهم أخدوداً وملئ ناراً ، فمن بقي على دين هذا النبي الحبشي قذف به ، ومن ارتد ترك .

يتضافر مع هذا الاختلاف على مستوى العرق والدين اختلاف ثالث على مستوى اللون ، أو «الجلبة» بحسب عبارة سيف بن ذي يزن . فبعد انتحار ذي نواس آخر ملوك الحميريين ، أصبحت اليمن تحت سيادة الحبشة ، حيث ملك أرياط بن أصحمة عشرين سنة ، ثم وثب عليه أبرهة الأشرم أبو يكسوم فقتله وملك اليمن ، وأبرهة الحبشي هذا هو الذي سار بأصحاب الفيل إلى مكة لتخريب الكعبة ، وذلك في سياق المنافسة الدينية بين نصرانية الجنوب والحبشة ووثنية العرب في مكة في الشمال . إن تزامن هذا الحدث مع مولد الرسول ﷺ في العام ٥٧٠ أو ٥٧١ م ، وهو العام الذي سمي بعام الفيل نسبة للفيل الذي كان في جيش أبرهة الحبشي ، إن هذا التزامن سوف يلعب دوراً مهماً في نقل العداء من محور اليهودية والنصرانية (على عهد ذي نواس) ، أو النصرانية والوثنية (على عهد أبرهة) إلى محور النصرانية الحبشية والإسلام العربي فيما بعد . إن هذا الاقتران أشبه باستراتيجية «ترقيع» لجأ إليها المتخيل العربي ؛ من أجل التوحيد بين العرب والإسلام من جهة ، ولتثبيت صورة العدو الحبشي والأسود الغازي والآثم من جهة ثانية ، وذلك من خلال سدّ الفجوات بين عرب الجنوب وعرب الشمال حيث ظهر الإسلام ، وتعميق هذه الفجوات بين العرب والسودان الأحباش .

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن ، م: ٥ ، ج: ١٠ ، ص: ٣١٤ . والغريب في هذه الرواية أن الإمام علي يتحدث عن نبي حبشي ، أي نبي اسود ، وفي الاعتقاد العربي الذي سنأتي عليه لاحقاً أن الله لم يبعث من السودان نبياً ، فالأنبياء كلهم من ولد سام وظهروا في الأقاليم المعتدلة بحسب قول ابن خلدون وغيره .

إن «الترقيع» أو «النسج» Bricolage وسيلة من وسائل الإنسان في الاستجابة للعالم من حوله بحيث يجعل هذا العالم ذا معنى و«منطق» من منظوره . ويرى ليفي شتراوس أن «التفكير الأسطوري هو نوع من أنواع الترقيع الذهني»^(١) الذي يلجأ إليه الإنسان من أجل إلغاء الهوة وسدّ الفجوات بين ظواهر متعارضة أو عوالم متناقضة في حياة هذا الإنسان^(٢) . وفي الحكاية التي نحن بصددّها ثمة تناقضان كان لا بد من تسويتهم لصالح وحدة العرب في هذه اللحظة الحاسمة من تاريخهم . هناك أولاً تناقض بين الإسلام وبين الوثنية العربية ، وهذا في مقابل تقارب أعمق بين الإسلام والنصرانية باعتبارهما ديانتين سماويتين إبراهيميتين توحيديتين . ومع هذا فإن المتخيّل العربي قد جهد في تعميق الخلاف بين هاتين الديانتين في هذه اللحظة . ولم يكن ذلك من نتاج حُمى المنافسة الدينية بين الإسلام والنصرانية ، بدليل أن الإسلام قد تسامح كثيراً مع النصارى فيما بعد . وهذا يرجّح أن تعميق الهوة بين نصرانية الحبشة ودين العرب قد يكون مبعثه أن هذه النصرانية قد جاءت من بلاد الحبشة ، أي بلاد السودان الأعداء من لم يعترف لهم المتخيّل العربي بأية قيمة ثقافية تذكر .

وفي مقابل هذا التعميق للهوة بين نصرانية الحبشة ودين العرب ، كان هناك جهد مواز من أجل التقريب بين جناحي العرب في الجنوب والشمال من جهة ، وبين افتراض قرابة متخيّلة بين العرب في الجنوب والفرس في الشمال من جهة ثانية . وقد تمت هاتان العمليتان في سياق تاريخي واحد . فبعد أن هلك أبرهة الحبشي بعد أن رجع من الحرم ، وقد بعث الله عليه الطير الأبايل ثلاثاً وأربعين سنة كما نقل المسعودي ، بعد أن هلك أبرهة ملك اليمن ولده يكسوم ، فعمّ أذاه سائر اليمن . ثم ملك بعده مسروق بن أبرهة ، فاشتدت وطأته على اليمن ، وعمّ أذاه سائر الناس ، وزاد على أبيه وأخيه في الأذى . وعندئذٍ كان لا بد من ظهور البطل الملحمي العربي

(١) Frank Lentricchia, After the New Criticism, (Chicago: The University of Chicago, 1980), P. 128.

(٢) انظر: شارلوت سيمور - سميث ، موسوعة علم الإنسان ، مرجع سابق ، مادة (النسج الأسطوري) ، ص ٦٧٨ - ٦٧٩ .

سيف بن ذي يزن بطل السيرة العربية المعروفة . لقد كان سيف بن ذي يزن من سلالة الحميريين ملوك اليمن ، ومن أجل استرداد بلاده اضطر إلى ركوب البحر ، «ومضى إلى قيصر يستنجد ، فأقام ببابه سبع سنين ، فأبى أن يُنجد ، وقال : أنتم يهود ، والحبشة نصارى ، وليس في الديانة أن ننصر المخالف على الموافق»^(١) . ونفترض أن هذه العبارة الأخيرة كان لها وقع مؤثر في نفس سيف بن ذي يزن ، فقيصر الروم يذكره بالاختلاف الذي بين العرب والروم ، وهو خلاف ديني ، كما أنه يذكره بالوفاق بين الروم والحبشة ، وهو أيضاً وفاق ديني ؛ إذ ليس «من الديانة أن ننصر المخالف على الموافق» كما قال قيصر . لكن هذه العبارة يمكن أن تؤوّل بطريقة أخرى لتكشف لسيف بن ذي يزن حقيقة مهمة ، وهي أن الخلاف والوفاق بين الأمم ليست حتميات نهائية ومقررة سلفاً ، بل هي خيارات متاحة أمام هذه الأمم تبعاً لسياقاتها وظروفها ومصالحها واحتياجاتها . ومن هنا ، فإن الذي جمع بين الروم والحبشة على اختلافهم من حيث اللون والعرق والمكان(*) ، يمكن أن يجمع بين العرب وأمم أخرى مختلفة عنها من حيث العرق والدين وغير ذلك . عندئذ تفتّحت الفكرة في ذهن سيف بن ذي يزن ، وكان عليه أن يعيد ترتيب حساباته ، وأن يبحث عن وجوه قرابة بين العرب وبين أمة أخرى ، بحيث تكون قرابة قادرة على الجمع والتوفيق ، ومن ثم على النصر وتقديم العون ، أو ما يسميه ابن خلدون «التُّعرة والمنصرة» .

ذهب ابن خلدون إلى القول بأن «النسب أمر وهمي»^(٢) ، وإنما المعتبر في النسب فائدته أو ثمرته ، وهي الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المنصرة والتُّعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه كما يقول ابن خلدون . وعند سحب ما يقوله ابن خلدون على أغلب أشكال القرابة على مستوى الدين واللون والعرق ، سوف نصل إلى نتيجة مؤداها أن القرابة أمر وهمي متخيّل ، وأن العبرة بفائدة هذه القرابة وثمرتها ، وهي الالتحام الذي يوجب التُّعرة والمنصرة بين المتقاربين . لقد أدرك سيف بن ذي يزن هذه البصيرة من عبارة قيصر الروم ، وقرّر أن يبحث عن أشكال أخرى من القرابة التي

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٢ : ٨٠ .

(*) وفي هذا الشأن يقول جرير : ما بين تيم وإسماعيل من نسبٍ إلا القرابة بين الزنج والروم

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٢٩ .

توجب الالتحام والمناصرة ، فوجد ذلك مع الفرس . فبعد خيبة أمله في قيصر الروم «مضى إلى كسرى أنوشروان فاستنجده ومثَّ إليه القرابة ، وسأله النصرة ، فقال له كسرى : وما هذه القرابة التي أدليت بها إليّ؟ فقال : أيها الملك الجبلَّة وهي الجلدة البيضاء ؛ إذ كنت أقرب إليك منهم ، فوعده أنوشروان بالنصرة على السودان»^(١) .

إن خطاب سيف بن يزن خطاب نفعي بصورة واضحة ، إنه ملك يبحث عن من ينصره على السودان الحبشة ، فوجد ملكاً ذا قوة وجيش عظيم ، وعليه أن يكون حذراً في خطاب الاستنجد الذي يقدمه لهذا الملك ، فهو قد مرَّ بتجربة فاشلة مع قيصر الروم ، لأنها باختصار لم تكن نتاج تخطيط وتدبير . ومن هنا كان أول ما فعله سيف بن ذي يزن أن ذكَّر كسرى الفرس بصلة القرابة التي بينهما ، وهي قرابة اللون أو الجبلَّة والجلدة البيضاء . من المؤكَّد أن سيفاً لم يكن أبيض كبياض الفرس ، لكنه أيضاً لم يكن أسود كسواد الحبشان ، ولهذا فهو أقرب إلى الفرس من قرب الحبشان إلى الفرس^(٢) . ولو كان أنوشروان مراوفاً ومتشككاً لقال لسيف : إنك أقرب إلى الحبشان منا ، فلون سيف بن ذي يزن لم يكن أبيض ولم يكن أسود ، ولهذا فهو قريب من الاثنين قريباً متساوياً ، فبينه وبين السواد درجة ، وبينه وبين البياض درجة . لقد كانت عبارة سيف دقيقة في هذا الشأن ، فهو لا يريد أن يقنع أنوشروان بأنه أقرب إليه ، وأنه أبعد ما يكون عن جبلَّة الحبشان ، بل إنه أقرب إليه منهم ، أي من قرب الحبشان إلى أنوشروان ، بمعنى أن بينه وبين البياض درجة ، في حين أن بين الحبشان السودان والبياض أكثر من درجة ، أي السمرة والبياض .

إن هذه القرابة التي يذكرها سيف بن ذي يزن قرابة مختلقة وملفَّقة في وقت متأخر ، وتحديدًا بعد فشل سيف في الحصول على نصرة قيصر الروم . فهي إذن من بنات أفكار سيف بن ذي يزن ، فهي قرابة شاغرة وفارغة من المحتوى ، ولم يتم استثمارها قبل هذه اللحظة ، بدليل أن أنوشروان دُهِش من هذه القرابة التي يشير إليها سيف . لكنَّ سيفاً تعلَّم أن القرابة أمر وهمي ، وأن العبرة بفائدة هذه القرابة .

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٨٠ .

(٢) يكتب الجاحظ في مرافقته عن السودان ما يلي : «قالوا [أي السودان] : ومنا العرب لا من البياض ؛ لقرب ألوانهم من ألواننا» . رسالة فخر السودان على البياض ، رسائل الجاحظ ، تح : عبد السلام هارون ، (القاهرة : مكتبة الخانجي ، د . ت) ، ج : ١ ، ص ٢٠٦ .

وقد كان لسيف ما أراد ، حيث وعده أنوشروان بالنصرة . ويذكر بعض المؤرخين أن سيفاً كان دليل الفرس وشريكهم في الحرب ضد الحبشة ، غير أن آخرين يذكرون أن كسرى شغل بحرب الروم ، «ومات سيف بن ذي يزن ، فأتى بعده ابنه معديكرب بن سيف ، فصاح على باب الملك ، فلما سئل عن حاله ، قال : لي قبلَ الملك ميراثٌ ، فوقف بين يدي أنوشروان ، فسأله عن ميراثه ، فقال : أنا ابن الشيخ الذي وعده الملك بالنصرة على الحبشة ، فوجه معه وَهْرَزْ إصْبَهْدَ الديلم»^(١) الذي بدد شمل الأحباش ، وخلص اليمن من حكمهم .

لقد كان هذا الانتصار وعودة اليمن إلى العرب فرصة لإعادة ترتيب سلم القربابيات بين عرب اليمن وجيرانهم . إن قطع الصلة بين الحبشة وعرب اليمن يجب أن يتزامن مع وصل القرابة بين عرب اليمن وجيرانه في الشمال ، سواء كانت صلة القرابة بالنسب والعرق واللغة كما بين عرب الجنوب وعرب الشمال ، أم كانت صلة على مستوى اللون والجلبة البيضاء ، بحسب عبارة سيف بن ذي يزن ، كما بين عرب اليمن والفرس . لقد نقل المسعودي هذه المرويات عن الحروب بين عرب اليمن والحبشة ، ومسعاها الخفي من وراء ذلك ، بحسب تأويلنا ، أن يقطع جذور الصلة بين العرب وسودان الحبشة من جهة ، وأن يعيد اللحمة لصلة العرب بالفرس من جهة ، وعرب الشمال بعرب الجنوب من جهة أخرى . ولهذا ، وبطريقة واعية ومقصودة أو لا واعية ولا شعورية ، استعان من أجل التأريخ لحملة أبرهة الحبشي على الكعبة بثلاثة تقاويم مختلفة لم يكن التقويم الروماني أو المسيحي واحداً منها . لقد كان التقويم المسيحي الذي يبدأ بمولد المسيح ذائعاً ومتداولاً في عصر المسعودي ، لكنه في تأريخه لهذه الحملة المسيحية على الكعبة في زمن الوثنية العربية ، تغاضى عن هذا التقويم لصالح تقاويم أخرى بعضها غير مألوف ، ولكنها ذات دلالة مهمة فيما نحن بصددده . لقد كتب ما يلي : وكان قدوم أصحاب الفيل مكة يوم الأحد لسبع عشرة ليلة خلت من المحرم سنة ثمانمائة واثنتين وثلاثين سنة للإسكندر وست عشرة سنة ومائتين من

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٨٠ . أما جواد علي فيذكر أن سيف بن ذي يزن هو نفسه معديكرب ، انظر : المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط : ٣ ، ١٩٨٠) ، ج : ٣ ، ص ٥٢٢ .

تاريخ العرب الذي أوله حجة الغدر»^(١) . وقبل ذلك كتب : «وأبرهة أبو يكسوم هو الذي سار بأصحاب الفيل إلى مكة لإخراب الكعبة ، وذلك لأربعين سنة خلت من ملك كسرى أنوشروان»^(٢) . إن إقصاء التقويم المسيحي ، والتأريخ للحدث بتقويم يوناني وفارسي وعربي وثني ، يحمل دلالة على رغبة المؤرخ في التماهي مع الحدث الذي يؤرخ له . فقد كان الحدث مؤشراً على قطع صلة القرابة بين نصرانية الحبشة والعرب من جهة ، وعلى وصل قرابة أخرى بين العرب والفرس ، وبين عرب الجنوب وعرب الشمال أصحاب التقويم الذي أوله «حجة الغدر» كما يقول المسعودي . كل هذه العلاقات التي تتقطع والقرابات التي توصل وجدها المسعودي وغيره في علاقات العرب بسودان الحبشة . فبعد أن تم النصر على الأحباش أتت معديكرب أو أباه سيف بن ذي يزن الوفود من العرب تهنته بالملك ، فأنته أشراف العرب وزعمائها ، وفيهم عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف جد الرسول ﷺ . «فتكلمت الخطباء ، ونطقت الزعماء ، وقد تقدّمهم عبد المطلب بن هاشم ، فقال عبد المطلب : إن الله جلّ جلاله قد أحلك - أيها الملك - محلاً رفيعاً ، صعباً ، منيعاً ، شامخاً ، باذخاً ، وأنبئك منبتاً طابت أرومته ، وعزت جرومته ، وثبت أصله ، وبسقى فرعه ، في أكرم معدن ، وأطيب موضع وموطن ، فأنت - أبيت اللعن! - رأس العرب وربيعها الذي تخصب به ، وأنت - أيها الملك - ذروة العرب الذي له تنقاد (. . .) ، نحن أهل (حرم) الله ، وسدنة بيته ، أشخصنا إليك الذي أبهجنا من كشف الكرب الذي فدحنا (. . .) ، فقال له الملك : وأيهم أنت أيها المتكلم؟ قال : أنا عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، فقال الملك معدي كرب بن سيف : ابن أختنا؟ قال نعم ، قال : أدنوه مني ، فأدني»^(٣) .

إن خطاب التهنة الذي ساقه عبد المطلب كخطاب الاستنجاد الذي ساقه سيف بن ذي يزن من قبل ، خطاب يتجه صوب غاية واحدة ، هي التذكير بالقرابة ، أو الإيهام بالقرابة ، فما دام «النسب أمر وهمي» ، فبالإمكان أن يُوهم به الآخرون . وإذا كان خطاب الاستنجاد قد نجح في إيهام كسرى بقرابة لونية متخيلة بين العرب والفرس ، فإن خطاب التهنة سينجح في التذكير أو التعريف بقرابة أخرى ، وهي

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٨٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٧٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٨٣ - ٨٤ .

قراية العرق والنسب ين عرب الجنوب وعرب الشمال ، وتحديداً بين البطل القومي العربي سيف بن ذي يزن الذي استدعاه المتخيل العربي في لحظة انهزمت فيها النفس العربية أمام الأحباش ، وبين عبد المطلب بن هاشم الشخصية العربية الشمالية النبيلة^(١) ، وولي السقاية والوفادة في مكة ، وصلة الوصل بين العرب والإسلام من خلال واسطة الرسول ﷺ . وبهذا يكون الالتحام قد تمّ بين جناحي العروبة القحطانيين والعدنانيين من جهة ، وبين سيف بن ذي يزن والرسول ﷺ من جهة ثانية ، فعبد المطلب ابن أخت الملك الحميري سيف أو ابنه معدي كرب . ولهذا الأخير ، كما ينقل المسعودي ، «كلام كثير مع عبد المطلب وكوائن أخبره بها في أمر النبي ﷺ وبدء ظهوره ، وبشّره به عبد المطلب وأخبره عن أحواله ، وما يكون من أمره»^(٢) .

وانطلاقاً من هذا السياق ، كان بعض الباحثين المحدثين يتحدث عن بزوغ بوادر القومية العربية في هذا العهد المبكر من تاريخ العرب . فهزيمة الأحباش «هي التي كانت وراء قوة عنصر التوحيد الذي نشأت ضرورته عند العرب وتنازعت القبائل قيادته»^(٣) . لقد تعرّض العرب لتهديد حبشي في الجنوب ، كما في الشمال من خلال حملة أبرهة على مكة . وكما عرفنا من ابن خلدون ، فإن نزعة «العصبية» لا تشتد ولا تستثار إلا في أوقات الشدة حين يتعرض كيان المجتمع ومصالحه المشتركة إلى تهديد وعدوان . فحين بدأ التهديد الحبشي يزحف إلى الشمال «أحس العرب أنهم في خطر حقيقي ، فكان أن توقفوا عن نزاعاتهم في الداخل ، وأخذوا في

(١) يذكر عبد الملك بن حبيب (٢٣٨ هـ) أن قبيلة قريش سمّت عبد المطلب بـ«الفيض» لسخائه وفضله . انظر :

- عبد الملك بن حبيب ، كتاب التاريخ ، تح : خورخي أغواي ، (مدرید : المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، ١٩٩١) ، ص ٧٦ .

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٨٥ . وانظر : ابن كثير ، السيرة النبوية ، تح : مصطفى عبد الواحد ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت) ، ج : ١ ، ص ٣٣٥-٣٣٦ .

(٣) حلمي شعراوي ، صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، في كتاب : صورة الآخر : العربي ناظراً ومنظوراً إليه ، تحرير : الطاهر لبیب ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط : ١ ، ١٩٩٩) ، ص ٢٣٦ .

التلاحم ، والإحساس بأنهم سيكونون في خطر حقيقي إذا ظلوا هكذا ممزقين ، فاليقظة العربية في الجزيرة كانت على صوت الأحباش»^(١) الذين مثلوا للعرب تهديداً قومياً ودينياً في الوقت ذاته . ومن أجل التصدي للتهديد القومي كان لزاماً على العرب أن يتوحدوا . ودعوة التوحيد هذه هي ما كانت تزدهم في خطاب عبد المطلب لسيف أو ابنه معدي كرب ، فهذا الأخير هو رأس العرب وربيعها ، وهو ذروة العرب الذي له تنقاد . أما استراتيجية التصدي للتهديد الديني (الوثني في الشمال واليهودي في الجنوب) ، فقد تمثلت «في التعاطف مع الديانة اليهودية ، في مواجهة المسيحية القادمة من الحبشة ، كما أنه في الوقت نفسه اشتد التفاهم حول الحنيفية باعتبارها الدين القومي»^(٢) .

وفي هذا السياق يمكن فهم دلالة الخبر الذي يرويهِ ابن إسحاق في «السيرة النبوية» ، حيث يذكر أنه كان «في حجر في اليمن ، فيما يزعمون ، كتاب في الزبور كتب في الزمان الأول : «لمن ملك ذمار ، لحمير الأخيار ، لمن ملك ذمار ، للحبشة الأشرار ، لمن ملك ذمار ، لفارس الأحرار ، لمن ملك ذمار لقريش التجار»^(٣) . أما ياقوت الحموي فيروي الخبر نفسه مع اختلاف طفيف ، وهو أن الحجر «وُجد في أساس الكعبة لما هدمتها قريش في الجاهلية»^(٤) . إن هذا الخبر يشير ضمناً إلى تعاقب الأمم التي حكمت «ذمار» أو «صنعاء» ، ففي البدء كان الحميريون ، ثم الحبشة ، ثم الفرس ، ثم قريش بعد أن غلب الإسلام . لكن اللافت في هذا الخبر ليست هذه الإشارة ، بل الصفات التي ألصقت بالأمم من جهة ، والادعاء بأن هذا الحجر كتب في الزمان الأول أو وجد في أساس الكعبة ، بمعنى أن هذه الصفات ثابتة ومقررة سلفاً ومنذ الأزل وذات أساس ديني باعتبار أن هذا الحجر وجد في أساس الكعبة أو هو عبارة عن كتاب في الزبور . ومع هذا فإن هذا الخبر نتاج سياق التاريخ الصراع بين العرب والحبشة ، فهو يعبر بصورة واضحة عن طبيعة العلاقات بين

(١) عبده بدوي ، السود والحضارة العربية ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٦) ، ص ٧٦ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٧٦ .

(٣) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج ١ : ص ٧٦ .

(٤) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، تح : فريد عبد العزيز الجندى (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ : ١٩٩٠) ، ج ٣ : ٨ .

العرب والأُمّ المجاورة في القرن السادس الميلادي ، فحمير ، أو عرب الجنوب أخيار ، والفرس أحرار ، والحبشة أشرار ، وقريش تجار . ويأتي ذلك في سياق تاريخي تقطعت فيه العلاقات بين العرب والحبشة «الأشرار» ، في حين وصلت هذه العلاقات مع الفرس «الأحرار» ، والأقرباء من عرب قريش «التجار» .

وقد تعمّقت دعوة التوحيد الديني والقومي بين العرب في أواخر القرن السادس وبداية القرن السابع الميلادي حين ظهر الإسلام ، وبُعث النبي وغلّب الإسلام ، ولكن بعد أن قُتل ذاك الملك اليميني على أيدي سودان الحبشة الذين أعملوا فيه حراهم . وهو الأمر الذي استدعى التدخل الفارسي مرة أخرى ، ليس لطرد الحبشة وتخليص اليمن من حكمهم هذه المرة ، بل لإبادتهم جميعاً ، وإبادة كل يمني من أنسابهم ، وكل عربي خالطه دم حبشي أسود ، بحيث «لا يُبقي على أحد من بقايا الحبشة ، ولا على جَعْد قَطَط قد شرك السودان في نسبه ، فأتى وهرز اليمن ، ونزل صنعاء ، فلم يترك بها أحداً من السودان ولا من أنسابهم»^(١) . وبهذه الإبادة تنتهي سرديّة العرب الصراعية مع سودان الحبشة ، لتبدأ على إثرها سرديّة مضادة لها وتتصدرها قرابة الوفاق بين العرب والحبشة التي يعبر عنها حدث هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة . لكن سرديّة الصراع المتوترة القديمة تبقى في خلفية سرديّة الوفاق الأخيرة ، وتجذب تعبيرها الأبرز في تجارة الرقيق ، وفي معاملة السود بوصفهم دائماً أرقاء ومن درجة أدنى . وهي النهاية التي ترتبت عن هزيمة الأحباش أمام العرب في اليمن ، وهي الهزيمة التي جعلت الأحباش ، ومن ثم الزوج والسودان قاطبة ، من أضعف العناصر والقوى التي يتعامل معها العرب في صراعاتهم الإقليمي والتجاري^(٢) .

٢ . ٣ . توتر المتخيّل : سرديات الوفاق والصراع .

يمثّل المتخيّل ، كأى شكل من أشكال الذاكرة الفردية أو الجماعية ، ساحة يصطّرع دخلها أكثر من صوت ، وأكثر من رؤية ، وأكثر من سرديّة ، مما يجعله متوتراً ومشدوداً ومتقلباً باستمرار . فداخله تشتغل قوى لا تكفّ عن الصراع ، وأنساق لا

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٨٧ .

(٢) انظر : صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، ص ٢٣٦ .

تكفّ عن التعاقب . وعلى هذا ، فإن هيمنة صوت أو رؤية أو نسق أو سردية ما ، لا يعني بالضرورة موت بقية الأصوات والرؤى والأنساق والسرديات المعارضة والبديلة . لقد ظلّ المتخيّل العربي ، في الفترة الإسلامية الأولى ، يُشيع سردية الوفاق بين العرب والحبشة ، وذلك من خلال تبثير السرد Focalization (*) على حدث هجرة المسلمين الأوائل إلى الحبشة ، ومن ثمّ تغييب سردية الصراع ووقائع القهر الحبشي لعرب الجنوب طوال خمسة عقود في القرن السادس الميلادي . ومع هذا التبثير الكثيف على ظروف الهجرة إلى الحبشة ، كانت ثمة شقوق تسمح بتسرّب عناصر كثيرة من سردية الصراع القديمة ، وكثيراً ما كانت هذه العناصر المتسرّبة تستثير شعوراً بالعداء والكرهية تجاه الحبشة والسودان عامة .

وقبل أن نأتي على تحليل عملية التوتر في السرد بين عملية تكثيف التبثير وعملية التسرّب هذه ، أو بين سردية الوفاق وسردية الصراع ، سنحاول تقديم أهم الإجراءات والمصطلحات التي نستعين بها في هذا التحليل . وما دام الأمر يتعلّق بتوتر في السرد يتجلّى في صراع بين أكثر من صوت ، وأكثر من رؤية ، وأكثر من سردية ، فإننا سوف نستعين هنا بنظرية المفكّر والناقد البريطاني المعروف «ريموند وليامز» عن «الهيمنة» Dominance ، ونظريته في تشكّل وتطور التشكيلات الاجتماعية . ففي دراسته عن «المهيمن ، والمتخلّف (المتبقي) ، والطارئ» Dominant, Residual, and Emergent يقدم وليامز نموذجاً مطوّراً لكل من مفهوم الهيمنة أو السيطرة «Hegemony» عند أنطونيو غرامشي ، ومفهوم الجدل الهيجلي (الأطروحة ، النقيضة ، التركيب) . ومن خلال ذلك حاول وليامز تقديم نموذج متماسك لطبيعة التغيّرات الاجتماعية والتحوّلات الثقافية على مستوى ظهور

(*) «التبثير» مصطلح استخدمه جيرار جينيت كبديل لمصطلحات سردية كثيرة مثل «المنظور» و «وجهة النظر» و «الرؤية» و «الحقل» ، ومعناه أن الوقائع والأحداث وحتى الشخصيات لا تُقدّم لنا في «ذاتها» وبصورة مباشرة ، بل من منظور شخصية معيّنة أو أكثر . وبهذا المعنى سوف نستخدمه هنا ، مع ضرورة الإشارة إلى أن الشخصية البؤرية التي يمرّ كل شيء من خلالها ، ليست ذاتاً مفردة فحسب ، بل قد تكون ذاتاً جماعية . انظر :

- جيرار جينيت ، خطاب الحكاية : بحث في المنهج ، تر : محمد معتصم وآخرين ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط ٢ : ١٩٩٧) ، ص ٢٠١ .

طبقات اجتماعية جديدة واندحار طبقات أخرى ، وعلى مستوى تشكّل أو تخلف تجارب ومعاني وقيم وعلاقات وتأويلات وتشكيلات معينة في لحظة محددة . فمن منظور وليامز ثمة نسق أو عنصر ثقافي مهيمن ومؤثر هو الذي يحدد طبيعة كل مجتمع وطبيعة كل حقبة زمنية ، وإلى جوار هذا العنصر الثقافي المهيمن ثمة عنصران آخران ، يطلق وليامز على أحدهما مصطلح «المتخلف» أو «المتبقي» ، وعلى الآخر مصطلح «الطارئ» أو «المنبثق» . أما العنصر الثقافي المتخلف فيعني به أمراً مختلفاً عن العنصر المهجور (Archaic) ، وهذا «على الرغم من صعوبة التمييز بينهما في الممارسة . فكل ثقافة تشتمل على عناصر موجودة من ماضيها ، لكن مكان هذه العناصر في العملية الثقافية المعاصرة قد تغير بصورة جلية»^(١) . أما المتخلف أو المتبقي فهو عنصر «تشكّل بصورة مؤثرة في الماضي ، لكنه لا يزال فاعلاً في العملية الثقافية ، ليس بوصفه عنصراً من الماضي على الإطلاق ، بل بوصفه عنصراً مؤثراً في الحاضر»^(٢) . ومن هنا فثمة تجارب ومعاني وقيم وعلاقات وتشكيلات لا يمكن أن تستوعبها الثقافة المهيمنة بصورة مباشرة لكونها تنتمي إلى ثقافة سابقة ، والتعامل مع هذه العناصر المتبقية هو إما بالإبادة والكبت «Repressing» ، وإما بالاستيعاب والإدماج «Incorporation»^(٣) أما العناصر الطارئة والمنبثقة في لحظة سيادة عنصر ثقافي مهيمن ، فهي تعني أن ثمة جملة من «المعاني والقيم والممارسات والعلاقات الجديدة التي تخلق باستمرار»^(٤) ، كمعارضة للعنصر المهيمن أو كبديلة عنه . ومن هنا فإنها تمثل مظهر المقاومة لهيمنة أي عنصر ثقافي في حقبة محددة وفي مجتمع محدد . وهذه العناصر الطارئة قد تتمكن من مواجهة العنصر المهيمن لتتحول هي في نهاية لائحة إلى عنصر ثقافي مهيمن يستدعي بالضرورة انبثاق عناصر مقاومة معارضة جديدة ، في حين يبقى العنصر المهيمن السابق كعنصر متخلف من بقايا حقبة ثقافية سابقة وهكذا .

Raymond Williams. Dominant, Residual, and Emergent, in: Twentieth-Century Literary (١)

Theory A Reader, P.243.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٤٣ .

(٣) انظر : المرجع نفسه ، ص ٢٤٤ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٤٤ .

بإمكاننا الآن أن نشرع في قراءة توتر السرد التاريخي العربي في محاولته تدوين وقائع العلاقات بين العرب المسلمين والحبشة في السنوات الأولى من البعثة النبوية . يتوقف المؤرخون عادة عند حدث الهجرة إلى الحبشة ليتساءلوا : ولماذا الحبشة؟ فقد كان أمام المسلمين مناطق عدة في جزيرة العرب وفي الإمبراطورية الفارسية والرومية ، غير أن الرسول ﷺ يختار الهجرة إلى الحبشة ، عدو الأمس القريب الذي حاول انتزاع الزعامة الدينية من مكة . ففي صنعاء أقام أبرهة أيو يكسوم واحدة من أعظم الكاتدرائيات في ذلك العصر ، وهي الكاتدرائية التي يسميها العرب «القليس» ، وكان هدفه من ذلك انتزاع الزعامة الدينية من الكعبة المشرفة التي كانت لدى عرب الشمال . فقد كتب أبرهة إلى النجاشي ما يلي : «إني قد بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها لملك كان قبلك ، ولست بمنته حتى أصرف إليها حجّ العرب»^(١) . وقد تعززت هذه الرغبة حين قام بحملته المعروفة لهدم الكعبة . لماذا إذن ينصح الرسول ﷺ المسلمين الأوائل بالهجرة إلى الحبشة؟ يرى بعض الدارسين المحدثين أن قرار الهجرة إلى الحبشة لم يتم عشوائياً ، وإنما كان ثمرة بحث عميق ، تمخّض عن قرار النبي ﷺ بإرسال جماعة تستطلع البلاد ، وتتحسس رغبة النجاشي في وصول عدد كبير من المسلمين إلى الحبشة^(٢) . وبعض الروايات القديمة تحدثنا عن تعلق نفسي حميم بين الرسول ﷺ وبين هذه الأرض . فابن سعد في «الطبقات الكبرى» يروي أن الرسول ﷺ كان يحبّ هذه الأرض ، تقول الرواية إنه لما اشتدّ تعذيب المشركون لمن أسلم ، «قال لهم رسول الله ﷺ : «تفرّقوا في الأرض» ، فقالوا : أين نذهب يا رسول الله؟ فقال : «ههنا» وأشار إلى الحبشة ، وكانت أحب الأرض إليه أن يهاجر قبلها»^(٣) . وإضافة إلى هذا السبب فإن الرسول ﷺ يشير إلى «أن بها ملكاً لا يُظلم عنده أحد ، وهي أرض صدق»^(٤) . وبحسب رواية اليعقوبي أن النبي ﷺ قال لأصحابه : «ارحلوا مهاجرين إلى أرض الحبشة إلى النجاشي فإنه يحسن

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج : ١ ، ص ٥٤ .

(٢) انظر : السود والحضارة العربية ، ص ٨٥ - ٨٦ .

(٣) ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، (بيروت : دار صادر ، د ت) ، ج : ١ ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

(٤) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج : ١ ، ص ٢٦٦ ، وابن كثير ، السيرة النبوية ، ج : ٢ ، ص ٤ .

وقد تمّ دعم هذه الأسباب ، أي الحب وعدل النجاشي وحسن الجوار ، بأحاديث كثيرة وردت عن الرسول ﷺ وعن الصحابة ممن هاجر إلى الحبشة في مناقب النجاشي ومناقب الأحباش . فعن أم سلمة أنها قالت : «لما نزلنا أرض الحبشة جاورنا بها خير جار النجاشي أمّنا على ديننا وعبدنا الله تعالى ، لا نُؤذِي ولا نسمع شيئاً نكرهه»^(٢) . ومن المشهور أن كفّار قريش قد بعثوا على مرحلتين عبد الله بن أبي ربيعة وعمارة بن الوليد وعمرو بن العاص وراء المهاجرين إلى الحبشة ، ومعهما الهدايا للنجاشي وبطارقته ، غير أن هذه المحاولة باءت بالفشل . ثم كانت الكتب المرسلة من النبي إلى النجاشي يعرض الإسلام عليه ، وبعض الروايات تذكر أنه أسلم ، بل أصبح يدعو إلى الدخول في الإسلام . فقد ورد في بعض الروايات أن الرسول ﷺ حين أمر المسلمين بالانطلاق إلى الحبشة ليذكروا حديثه ، «فقال النجاشي : «أشهد أنه رسول الله ﷺ وأنه الذي بشرّ به عيسى ابن مريم ، ولولا ما أنا فيه من الملك لأتيته حتى أحمل نعليه»^(٣) . وفي رواية أن إسلام عمرو بن العاص تمّ بفضل النجاشي ، ففي غزوة «الخنق» فرّ عمرو بن العاص مع جماعة من كفّار قريش إلى الحبشة طلباً للأمان ، غير أن النجاشي طلب منه أن يبايعه على الإسلام فبايعه^(٤) .

وفي إحدى المكاتبات كتب الرسول ﷺ إلى النجاشي أن يخطب له أم حبيبة بعد أن تنصّر زوجها ، وفي رواية بعد أن مات زوجها عبد الله بن جحش في الحبشة ، «فاستقدم النجاشي جعفر بن أبي طالب والصحابة المهاجرين ف عقدوا على أم حبيبة ، وأرسل النجاشي إليها أربع مائة دينار صداقاً عن النبي ، وجهازها وغادرت الحبشة إلى المدينة (. . .) ، وكان النبي طلب إلى النجاشي إعادة المهاجرين المسلمين إلى

(١) تاريخ اليعقوبي ، ج : ٢ ، ص ٢٩ .

(٢) أحمد بن حنبل ، مسند الإمام أحمد ، (مصر : مؤسسة قرطبة ، د . ت) ، ج : ١ ، ص ٢٠٢ . وابن هشام ، السيرة النبوية ، ج : ١ ، ص ٢٧٦ . وأبو نعيم الأصبهاني ، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ،

(بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ٤ ، ١٤٠٥هـ) ، ج : ١ ، ص ١١٥

(٣) أبو داود ، سنن أبي داود ، تح : محي الدين عبد الحميد ، (بيروت : دار الفكر ، د . ت) ، ج : ٣ ،

ص ٢١٢ .

(٤) مسند الإمام أحمد ، ج : ٤ ، ص ١٩٨ .

المدينة ، فأرسلهم بزوارق على نفقته الخاصة . وفي السنة التاسعة للهجرة أرسل النبي هدية إلى النجاشي ، ولكن «أصحمة» توفي قبل وصول الوفد»^(١) . وحين علم الرسول ﷺ بموت النجاشي استغفر له بحسب رواية عبد الله بن مسعود^(٢) ، وصلى عليه صلاة الغائب . تقول الرواية إن الرسول ﷺ حين سمع بموت النجاشي قال : «مات اليوم عبد لله صالح أصحمة فقام فأمنا وصلى عليه»^(٣) . ويروى عن عائشة أنها قالت : «لما مات النجاشي كنا نتحدث أنه لا يزال يُرى على قبره نور»^(٤) . وفي حديث مرفوع إلى ابن عباس عن النبي أنه قال : «اتخذوا السودان فإن ثلاثة منهم من سادات أهل الجنة ، لقمان الحكيم ، والنجاشي ، وبلال المؤذن . رواه الطبراني ، وقال : أراد الحبش»^(٥) . وفي حديث آخر قال ﷺ : «مَنْ أَدْخَلَ بَيْتَهُ حَبْشِيًّا أَوْ حَبْشِيَّةً أَدْخَلَ اللَّهُ بَيْتَهُ بَرَكَةً»^(٦) ، وقال أيضاً : «دَعُوا الْحَبْشَ مَا وَدَّعُوكُمْ»^(٧) . كل هذه الروايات تدلّ على استحكام المودة بين الرسول ﷺ والنجاشي ، وبين المسلمين والحبشة ، كما أنها تدلّ على حاجة المتخيل العربي في هذه الفترة إلى الاستزادة من مرويات تُعمّق أواصر القربى بين العرب والحبشة ، وتحجب عن الذاكرة العربية الجماعية وقائع العداء وسردية الكراهية القديمة .

لقد تكاثرت هذه المرويات لدرجة أن البعض أقدم على تأليف رسائل في «مناقب

(١) صادق باشا المؤيد العظم ، رحلة الحبشة ، نقلاً عن : بولس مسعد ، الحبشة في منقلب من تاريخها ، (مصر : المطبعة العصرية ، د . ت) ، ص ٨٢ .

(٢) علي بن أبي بكر الهيثمي ، مجمع الزوائد ، (القاهرة : دار الريان للتراث ، ١٤٠٧ هـ) ، ج : ٦ ، ص ٢٤ .

(٣) مسلم بن الحجاج ، صحيح مسلم ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت) ، ج : ٢ ، ص ٦٥٧ . وكذلك : أبو بكر البيهقي ، سنن البيهقي الكبرى ، تح : محمد عبد القادر عطا ، (مكة المكرمة : مكتبة دار الباز ، ١٩٩٤) ، ج : ٤ ، ص ٢٩ .

(٤) سنن أبي داود ، ج : ٣ ، ص ١٦ .

(٥) مجمع الزوائد ، ج : ٤ ، ص ٢٣٦/٢٣٥ .

(٦) محمد عبد الباقي الزرقاني ، مختصر المقاصد الحسنة ، (السعودية : مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ط : ١ ، ١٩٨١) ، ص ١٨٥ .

(٧) المصدر نفسه ، ص ٦٢ .

النجاشي» و«مناقب الحبشان» على غرار رسائل جلال الدين السيوطي في «رفع شأن الحبشان» و«الطراز المنقوش في محاسن الحبوش»، ومحمد الحفني القنائي في «الجواهر الحسان بما جاء من الله والرسول وعلماء التاريخ في الحبشان». ولقد تمكّن هذا التكاثر والاستفاضة في المرويات، جزئياً على الأقل، من حجب سردية الصراع والعداء بين العرب وسودان الحبشة، وإبراز سردية الوفاق إلى صدارة الوعي والشعور. فقد كانت الهجرة إلى أرض الحبشة حدثاً مهماً في تاريخ الجماعة الإسلامية الأولى، و«قد أثبت التاريخ أن هذه الجماعة حمت الإسلام في سنواته الأولى، كما حمته أو على الأقل أسهمت بالدور الأكبر في حماية الإسلام فيما بقي لهم من أجل»^(١). ويبدو أن كل هذه المرويات في «مناقب الحبشان» و«مناقب النجاشي» إنما ظهرت بفضل هذه الهجرة، وبفضل إحسان النجاشي للمهاجرين، فكانت هذه المرويات بمثابة رد الجميل بالجميل، ومجازاة الإحسان بالإحسان.

ومع ذلك فليس ثمة سردٌ منيع ومحصّن ضد التشققات التي تسمح بتسرّب السرديات المضادة. فسردية الوفاق والقبول هذه كانت هي المتصدرة والبارزة في الذاكرة الجماعية، كما قلنا، لكنها لم تكن السردية الوحيدة. إنها السردية المهيمنة التي كانت، كأى شكل من أشكال الهيمنة، تتعرّض للمزاحمة من قبل سرديات أخرى. وطبقاً لنظرية ريموند وليامز، فإن السردية المهيمنة تبقى في صراع دائم مع سرديتين أخريين، هما السردية المتخلفة أو المتبقية من سردية قديمة، وسردية بديلة طارئة أو منبثقة في الوقت الحاضر.

أما السردية المتبقية من سردية قديمة، فهي سردية الخلاف والصراع واستبعاد الآخر الحبشي أو الزنجي. وقد شكّلت هذه السردية في الماضي القريب في سياق الصراع المصيري بين عرب الجنوب والحبشة، وفي سياق الصراع الديني بين عرب الشمال والحبشة، لكنها لم تندثر، ولم تصبح، بتعبير وليامز، «مهجورة» Archaic، بل بقيت رابضة في الخفاء، أو مكبوتة في «اللاوعي الجماعي». فهذه السردية القديمة لا تتناسب مع السردية المهيمنة في هذه اللحظة، ولهذا لم يتمكن المتخيل العربي الإسلامي في هذه اللحظة التاريخية من استيعابها، فما كان منه إلا أن

(١) حسن جبر، وفود القبائل على الرسول وانتشار الإسلام في جزيرة العرب، (الكويت: وزارة الإعلام

بالكويت، ط: ١، ١٩٨٧)، ص ٦٢.

تعامل معها بألية الكبت . والكبت ، كما نعرف منذ فرويد ، لا يعني أن التجارب والذكريات والسرديات الماضية قد أبيدت ونُسيَت تماماً ، بل تبقى في «اللاوعي» متهيئة للظهور في أية لحظة ، أو بعبارة فرويد تبقى «تترصد فرصة للظهور ، وسرعان ما تبرز وتتجلى من جديد»^(١) في صورة الأحلام ، أو في هفوات الفعل واللسان ، أو في زلات القلم ، أو في النكتة أو غيرها .

وهكذا ، فعلى الرغم من هيمنة السردية الجديدة ، سردية الوفاق وقبول الأحباش والسودان ، وعلى الرغم من تصدرها في أمامية الوعي الجماعي في هذه اللحظة ، إلا أن السردية القديمة ، سردية الصراع والعداء والخلاف والاستبعاد ، لم تُنسَ تماماً ، بل بقيت كرواسب مكبوتة في «اللاوعي» ، غير أنها كثيراً ما وجدت الفرصة للظهور . لنقرأ هذه الخبر الدال الذي يرويه بعض المحدثين بين عمر بن الخطاب وأسماء بنت عميس زوج جعفر بن أبي طالب . ومن المعروف أن عمر لم يهاجر إلى الحبشة ، وأن أسماء كانت ضمن المهاجرين إلى الحبشة :

«حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ حَدَّثَنَا بُرَيْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَ بَلَّغْنَا مَخْرَجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ بِالْيَمَنِ فَخَرَجْنَا مُهَاجِرِينَ إِلَيْهِ أَنَا وَأَخْوَانُ لِي أَنَا أَصْغَرُهُمْ أَحَدُهُمَا أَبُو بُرْدَةَ وَالْآخَرُ أَبُو رُحْمٍ إِذَا قَالَ بَضْعٌ وَإِنَّمَا قَالَ فِي ثَلَاثَةِ وَخَمْسِينَ أَوْ اثْنَيْنِ وَخَمْسِينَ رَجُلًا مِنْ قَوْمِي فَرَكِبْنَا سَفِينَةً فَالْقَتْنَا سَفِينَتُنَا إِلَى النَّجَاشِيِّ بِالْحَبَشَةِ فَوَافَقْنَا جَعْفَرَ بْنَ أَبِي طَالِبٍ فَأَقَمْنَا مَعَهُ حَتَّى قَدَمْنَا جَمِيعًا فَوَافَقْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ افْتَتَحَ خَيْبَرَ وَكَانَ أَنَاسٌ مِنَ النَّاسِ يَقُولُونَ لَنَا يَغْنِي لَأَهْلُ السَّفِينَةِ سَبَقْنَاكُمْ بِالْهَجْرَةِ وَدَخَلَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ وَهِيَ مِمَّنْ قَدِمَ مَعَنَا عَلَى حَفْصَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَةً وَقَدْ كَانَتْ هَاجَرَتْ إِلَى النَّجَاشِيِّ فِيمَنْ هَاجَرَ فَدَخَلَ عُمَرُ عَلَى حَفْصَةَ وَأَسْمَاءُ عِنْدَهَا فَقَالَ عُمَرُ حِينَ رَأَى أَسْمَاءَ مِنْ هَذِهِ قَالَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ قَالَ عُمَرُ الْحَبَشِيَّةُ هَذِهِ الْبَحْرِيَّةُ هَذِهِ قَالَتْ أَسْمَاءُ نَعَمْ قَالَ سَبَقْنَاكُمْ بِالْهَجْرَةِ فَتَحْنُ أَحَقُّ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْكُمْ فَغَضِبَتْ وَقَالَتْ كُلَّا وَاللَّهِ كُنْتُمْ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَطْعُمُ جَائِعَكُمْ وَيَعْطِي جَاهِلَكُمْ وَكُنَّا فِي دَارٍ أَوْ فِي أَرْضٍ الْبُعْدَاءِ الْبُغْضَاءِ بِالْحَبَشَةِ وَذَلِكَ فِي اللَّهِ وَفِي رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِيْمُ اللَّهِ

(١) خمسة دروس في التحليل النفسي ، ص ٥٢ .

لَا أَطْعَمُ طَعَامًا وَلَا أَشْرَبُ شَرَابًا حَتَّى أَذْكَرَ مَا قُلْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ كُنَّا نُوْذَى وَنُخَافُ وَسَاءَ ذِكْرُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَسْأَلُهُ وَاللَّهُ لَا أَكْذِبُ وَلَا أَزِيغُ وَلَا أَزِيدُ عَلَيْهِ فَلَمَّا جَاءَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَتْ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّ عُمَرَ قَالَ كَذَا وَكَذَا قَالَ فَمَا قُلْتَ لَهُ قَالَتْ قُلْتُ لَهُ كَذَا وَكَذَا قَالَ لَيْسَ بِأَحَقَّ بِي مِنْكُمْ وَلَهُ وَلِأَصْحَابِهِ هَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ وَلَكُمْ أَنْتُمْ أَهْلُ السَّفِينَةِ هَجْرَتَانِ قَالَتْ فَلَقَدْ رَأَيْتُ أَبَا مُوسَى وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ يَأْتُونِي أَرْسَالًا يَسْأَلُونِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ مَا مِنْ الدُّنْيَا شَيْءٌ هُمْ بِهِ أَفْرَحُ وَلَا أَعْظَمُ فِي أَنْفُسِهِمْ مِمَّا قَالَ لَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» (١)

إن هيمنة سردية الوفاق وقبول سودان الحبشة في هذه اللحظة التاريخية لم تمنع سردية العداء القديمة من الظهور بين الفينة والأخرى ، فقد ظهرت في هذا الخبر في موضعين ، الأول بوصفها هفوة من هفوات اللسان غير المقصودة ، وذلك حين قال عمر سائلاً عن أسماء : «الحبشية هذه ، البحرية هذه؟!» . إن هذا الاستفهام الذي لا يخلو من السخرية والاستهزاء من قبل عمر يعبر عن القيمة التبخيسية المتبقية من سردية العداء والاستبعاد القديمة ، كما أن نسبة أسماء بنت عميس إلى الحبشة يهدف إلى تعزيز هذه القيمة التبخيسية . ويبدو أن أسماء كانت على وعي بهذا المغزى في كلام عمر ، وهو ما استثارها وأغضبها وحملها على الرد بعبارات تفضح أعمق أسرار الذاكرة العربية . فسردية العداء كانت تتربص متحينة الفرصة للظهور ، وظهرت في لحظة من لحظات الاستثارة ، مما يجعلها ، بحسب التأويل الفرويدي ، تعبيراً عن «نزوعات ونوايا نريد إخفاءها عن أنفسنا وشعورنا ، وأن منبعها يكمن في رغبات وعقد مكبوتة» (٢) .

كانت أسماء ، كما قلنا ، على وعي بالمغزى التبخيسي في سؤال عمر وفي نسبتها إلى الحبشة . ولهذا كانت في موضع تحد ، وملزمة بالدفاع عن نفسها ، ومن ثم عن كل الذين قطعوا البحر مهاجرين إلى الحبشة . واستراتيجية أسماء في الدفاع كانت تنصب على تحويل مصدر العيب والنقيصة إلى مصدر للتفاخر والتباهي . فإذا كان عمر يفاخر بسبقه إلى الهجرة مع الرسول ﷺ إلى المدينة ، فإن أسماء قد هاجرت الهجرتين ، مرة إلى الحبشة ، وأخرى إلى المدينة . وكان يكفي أسماء دفاعاً عن نفسها أن تذكر عمر بأنها من أصحاب الهجرتين كما ذكرها رسول الله ﷺ .

(١) صحيح مسلم ، ج : ٤ ، ص ١٩٤٦ .

(٢) خمسة دروس في التحليل النفسي ، ص ٧١ .

غير أن مصدر التفاخر بين عمر وأسماء لم يكن فيمن هاجر مرة أو مرتين ، بل فيمن هاجر مع رسول الله ﷺ إلى المدينة ، وفيمن هاجر إلى الحبشة بلاد السودان أعداء الأُمس . لقد كانت أسماء على وعي أن مصدر التفاخر هنا يكمن في الهجرة مع رسول الله ﷺ إلى المدينة تحديداً ، البلد الذي شهد انطلاق المسلمين الأولى . ومن هنا كان على أسماء أن تقلب مصدري التفاخر هذين ، فأما الهجرة مع رسول الله ﷺ فليست مصدراً للتفاخر ، لأن من هاجر مع الرسول كان في أمن وأمان ، فالرسول كان «يُطْعِمُ جَائِعَكُمْ وَيَعِظُ جَاهِلَكُمْ» ، وأما الهجرة إلى المدينة فلا فخر فيها على الهجرة إلى الحبشة ، بل إن الفخر إذا كان فسيكون في هذه الأخيرة ؛ لأن من هاجر إلى المدينة كان قد هاجر إلى أرض الأقرباء الأصدقاء «الأنصار» ، في حين أن من هاجر إلى الحبشة فقد كان «فِي دَارٍ أَوْ فِي أَرْضِ الْبُعْدَاءِ الْبُغْضَاءِ بِالْحَبَشَةِ» . وتضيف أسماء بأنهم كانوا يؤذون ويُخافون في هذه الأرض . هنا ينبعث المتخيل المكبوت عن سودان الحبشة البغضاء البعداء . وهذه الإشارة الأخيرة التي تذكرها أسماء تعارض ما استفاضت الرواية فيه من أن المسلمين المهاجرين قد «أمنوا بأرض الحبشة ، وحمدوا جوار النجاشي ، وعبدوا الله لا يخافون على ذلك أحداً ، وقد أحسن النجاشي جوارهم حين نزلوا به»^(١) ، غير أن هذه الاستفاضة في الرواية ، إضافة إلى أحاديث الرسول ﷺ عن مكارم أخلاق النجاشي وأنه يحسن الجوار ، وإضافة إلى حديث أم سلمة عن نبل النجاشي وإحسانه للمسلمين ، كل هذا لم يمنع أسماء ، وهي في لحظة من لحظات الغضب والاستثارة ، من السماح لسردية العداء القديمة بالظهور .

نجحت أسماء في الدفاع عن نفسها ، وفي ردّ استنكار عمر ، لكنها لم تتمكن من ذلك إلا بعد أن سمحت للمتخيل المكبوت عن سودان الحبشة ، ولسردية العداء والخلاف بالظهور في لحظة من لحظات الغضب والاستثارة . وإلا فقد كان يكفي أسماء أن ترد بأن لها هجرتين ، ولعمر هجرة واحدة فقط ، وهو الردّ الذي صرّح به الرسول ﷺ حين رفعت أسماء ما حدث بينها وبين عمر إليه . ومع هذا فإن ردّ أسماء الغاضب والمستثار ، وفرح المهاجرين إلى الحبشة بما قال لهم الرسول ﷺ ،

(١) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج : ١ ، ص ٢٧٣ .

يدلّ ، جزئياً على الأقل ، على أن المهاجرين إلى الحبشة كانوا محرّجين في موقفهم تجاه من هاجر إلى المدينة . وهذا الحرج هو ما يبرّر كل هذا الفرح الذي انتابهم حين انتصر لهم رسول الله ﷺ ، فقد أتوا إلى أسماء أرسلاً يسألونها عن هذا الحديث ، بحيث لم يكن في الدنيا شيء هم به أفرح ولا أعظم في أنفسهم ممّا قال لهم النبي ﷺ !

وفي سياق آخر تروى حادثة تكشف عن قوة ضغط السرديات القديمة وعناصرها المتبقية في السرديات الحديثة . فقد قيل إن سبب نزول قوله تعالى : «وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم» (آل عمران/ ١٩٩) ، أن النجاشي لما مات نعاه جبريل لرسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ لأصحابه قوموا فصلوا على أخيكم النجاشي فقال بعضهم لبعض «يامرنا أن نصلي على عالج من علوج الحبشة»^(١) ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . ويبدو أن هؤلاء المعترضين إنما لم يتقبلوا الصلاة على رجل حبشي أسود قرن الرسول ﷺ بينه وبينهم في الأخوة . إن الحبشي الأسود في مخيلتهم المترسبة من سرديات سابقة لا يتساوى معهم في القدر والمنزلة ، ولذلك قالوا عن النجاشي بأنه عالج من علوج الحبشة ، والعلاج هو الرجل من كفّار العجم ، ويقال للرجل القوي الضخم من الكفار : عالج ، ومن مدلولات العلاج أيضاً : حمار الوحش لاستعلاج خلقه وغلظه ، ويقال كذلك للغير الوحشي إذا سمن وقوي^(٢) .

إن الباعث على الاستنكار والامتناع من قبل المسلمين حين أمرهم الرسول ﷺ بالصلاة على النجاشي ، هو اعتقادهم المتمكّن بالتفاوت الحاصل بينهم وبين هؤلاء السودان . وفي سياق الاعتقاد ذاته تروى حادثة وقعت بين الإمام علي بن أبي طالب وأخيه عقیل . فحين وليّ الإمام عليّ الخلافة قام خطيباً في الناس بالمدينة ، وأشار إلى أنه لن يميّز في توزيع المال بين أحد من المسلمين مهاجرين وأنصار ، من قريش أو من غيرها إلا على أساس التقوى . ولم يكن في هذا الكلام ما يستثير

(١) محمد بن أحمد القرطبي ، تفسير القرطبي ، تح : أحمد عبد العليم البردوني ، (القاهرة : دار

الشعب ، ط : ٢ ، ١٣٧٣ هـ) ، ج : ٤ ، ص ٣٢٢ . وفي رواية وصف النجاشي بأنه «عبد حبشي» ،

و«عالج نصراني» ، انظر : مجمع الزوائد ، ج : ٣ ، ص ٣٨ و ٣٩ .

(٢) ابن منظور ، لسان العرب ، تح : جماعة من المحققين ، (القاهرة : دار المعارف ، د.ت) ، مادة (عالج) .

أحداً ، ولم يكن فيه ما يخرق إجماع المتخيّل العربي في هذه اللحظة ، لكنه حين قال : «ولأسوَيْن بين الأسود والأحمر» ، عندئذ بدأ المتخيّل القائم على التفاوت بين العربي والأسود يتعرّض للخرق ، وكان على حُرّاس هذا المتخيّل التقدّم للدفاع عنه . وهذا ما حصل ، فحين نطق الإمام عليّ هذه العبارة ، «قام إليه عقيل بن أبي طالب ، فقال : لتجعلني وأسود من سودان المدينة واحداً ، فقال له : اجلس ، رحمك الله ، أما كان ها هنا مَنْ يتكلّم غيرك ، ما فضلك عليه إلا بسابقة أو تقوى»^(١) .

إن الإيمان بالتفاوت بين العربي والأسود قرين الإيمان بالتفاخر بينهما حتى لو كان الإسلام هو الجامع بينهما ، وفي سياق هذا التفاخر بين المسلمين ، يروى أن قوله تعالى : «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» (الحجرات/١٣) ، أنه لما كان يوم فتح مكة أمر الرسول ﷺ بلالاً حتى علا ظهر الكعبة فأذن ، فقال عتاب بن أسيد : «الحمد لله الذي قبض أبي حتى لم ير هذا اليوم» ، وقال الحارث بن هشام : «أما وجد محمد غير هذا الغراب الأسود مؤذناً»^(٢) . مرة أخرى يقرن الإنسان الأسود بالحيوان ، وهو هنا طائر شؤم عند العرب . وهكذا كانت عبارات مثل «علج من العلوج» و«الغراب الأسود» أو «العبد الأسود» أو «يا ابن السوداء» ، تنطلق كالشر في حالات التوتر والاستشارة ، وكأنها تعبیر عن انطلاق اللاوعي المكبوت وتحرّره من عقله ، بما يعني أن المتخيّل قد يتحرّك في أية لحظة يستثار فيها . وفي موقف آخر من مواقف انطلاق اللاوعي المكبوت وتحرك المتخيّل المخبوء ، يذكر ابن حبيب أن أم الخطّاب والده عمر كانت حبشية اسمها حيّة ، و«كانت لجابر بن أبي حبيب الفهمي . وذكروا أن ثابت بن قيس بن شماس الأنصاري عيّر عمر بن الخطّاب فقال له : «يا ابن السوداء» ، فأنزل الله تبارك وتعالى «يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من

(١) الحدّث النوري ، مستدرک الوسائل ، (قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، ط ١ : ١٤٠٨ هـ ق) ،

ج ١١ ، ص ٩٤ .

(٢) مجمع البيان ، م ٥ ، ج ٩ ، ص ٢٢٥-٢٢٦

قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم»^(١) .

تزامنت هذه الاختراقات للعناصر السردية القديمة داخل سردية الوفاق والقبول المهيمنة ، والتي أشاعتها صورة هجرة المسلمين الأوائل إلى النجاشي بالحبشة ، تزامنت مع بدايات تفتّق سردية جديدة طارئة ومنبثقة في سياق انطلاقة حركة الفتوحات الإسلامية وما صاحب ذلك من سيادة عربية إسلامية على عالم العصر الوسيط ، وتجارة المحيط الهندي بما فيه الساحل الأفريقي الشرقي والغربي . فقد كان العرب المسلمون «أهم القوى التجارية التي ساهمت بقدر وافر في حركة التبادل التجاري»^(٢) في هذه المنطقة من العالم . فالدين الإسلامي قد «عَبَّرَ بصورة سريعة الصحراء الكبرى إلى أفريقيا الربية . وكان الرجال الذين جلبوا معهم دينهم الإسلامي إلى غرب أفريقيا معظمهم من التجار»^(٣) العرب الذين وجدوا هناك إمبراطوريات أفريقية عظيمة كإمبراطورية «غانة» و«مالي» . وعلى الساحل الشرقي كانت هناك المدن التجارية التي بنيت بواسطة السواحليين Sawahili ، وهو الاسم الذي أطلق على سكان سواحل كينيا وتنجانيقا وجزيرة زنجبار ممن كتبوا باللغة العربية ، ولعبوا دوراً مهماً في التبادل التجاري مع العرب آنذاك . ولم تخرب هذه التجارة إلا في العام ١٤٩٧ حين تمكّن البحّار البرتغالي المعروف فاسكودي جاما من الإبحار حول رأس الرجاء الصالح في شمال أفريقيا^(٤) .

(١) محمد بن حبيب ، كتاب الحَجَر ، اعتنت بتصحيحه المستشرقة الأمريكية إيلزه ليختن شتير ، (حيد آباد : مطبعة جمعية المعارف العثمانية ، ١٩٤٢) ، ص ٣٠٦ . ويذكر أبو حيان التوحيدي في «الإمتاع والمؤانسة» حادثة مشابهة وقعت بين العريان بن الهيثم وبلال بن أبي بردة وقد كان أسود ، حيث يعيّر الأول بلالاً بسواده على الرغم من أنه من أحفاد أبي موسى الأشعري . انظر : أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، تح : أحمد أمين وأحمد الزين ، (بيروت : المكتبة العصرية ، د . ت) ، ج : ٣ ، ص ١٧٧ . ومثل هذه الاختراقات لسردية الوفاق بين العرب والسودان كثيرة في المرويات القديمة ، وسوف نذكر بعضها في موضعه المناسب من هذا الكتاب .

(٢) شوقي عبد القوي عثمان ، تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد : ١٥١ ، ١٩٩٠) ، ص ٤١ .

(٣) Basil Davidson, A Guide To African History, (New York: Zenith Books, 1971), P. 20

(٤) انظر : المرجع نفسه ، ص ٣٢ - ٣٤ .

في ضوء هذه المعطيات ، تصدّرت سرديّة الاستبعاد والاسترقاق واجهة الوعي العربي في تعامله مع الأحباش والسودان . ويفسّر بعض الدارسين تعاظم هذه السردية في فترة الازدهار العربي بأنه بمثابة عقاب تاريخي لصورة الزنجي والحبشي الذي وقف في وجه نهوض الأمة العربية في فترة ما قبل البعثة النبوية^(١) . ومع تعاظم سرديّة الاستبعاد والاسترقاق كانت السردية المهيمنة في عصر بعثة الرسول ﷺ تتوارى شيئاً فشيئاً ، وقد جرّ هذا التواري معه انسحاب كل دلائل تلك السردية ، سرديّة الوفاق والقبول التي توجّها حدث الهجرة إلى الحبشة بجوار النجاشي الملك الحبشي النبيل . فمع ازدهار تجارة الرقيق بين العالم العربي الإسلامي وسواحل أفريقيا ، بدأت صورة الحبشي النبيل والنجاشي صاحب المناقب والفضائل تنزوي وتنزل ، وبدأنا نشهد «انسحاب صفة «الحبش» و«الحبوش» و«الأحباش» إلى صفة الزنجي - أعم قليلاً - قبل أن تستقر صفة «السود» و«السودان» الأكثر عمومية لتصف شعوباً وقبائل اتسعت رقعة الاتصال بهم»^(٢) مع اتساع السيادة العربية الإسلامية . ولعل هذا الانسحاب هو ما اضطر الطبراني في تعليقه السابق على الحديث الذي مدح فيه الرسول السودان وأمر باتخاذهم ، إلى تخصيص التعميم هذا بإشارته إلى أن المقصود بالسودان «الحبش» لا غير . وفي حديث آخر يروى عن الرسول قال : «دعوني من السودان» ، ويضيف شارح الحديث : «يعني من الزنج»^(٣) . وهكذا فإن مدح السودان لا يكون إلا مخصصاً في «الأحباش» ، كما أن ذمهم لا يكون إلا مخصصاً في «الزنج» . ولقد وجد بعض العلماء في هذا التمييز بين أجناس السودان من أحباش وزنوج مخرجاً من التعارض الحاصل في الأحاديث التي رويت في شأن السودان والأحباش . يقول صاحب «فيض القدير» في حلّ التعارض الحاصل بين أحاديث تذمّ السودان وبين الحديث الذي يرويه الطبراني عن أمر الرسول باتخاذ السودان : «فإن قلت هذا يعارضه خبر إياكم والزنج ، وخبر اجتنبوا الزنج ، وخبر اجتنبوا فإنه خلق مشوه ، وخبر إنما الأسود لبظنه ولفرجه ، قلت كلا لأن الأسود ينقسم إلى زنجي

(١) انظر : صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، ص ٢٤٠ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٤٠ .

(٣) عبد الرؤوف المناوي ، فيض القدير ، (مصر : المكتبة التجارية الكبرى ، ط : ١ ، ١٣٥٦هـ) ، ج : ٣ ،

ص ٥٣٢ .

وحبشي فالمرهوب منه الزنجي والمرغوب فيه الحبشي وهؤلاء من الحبشان ثم رأيت راوي الخبر وهو الطبراني قال أراد الحبش»^(١)، أي خصّص الأمر بالاتخاذ في ثلاثة من السودان الأحباش (لقمان ، والنجاشي ، وبلال) .

إن تخصيص أحاديث الرسول المطلقة في السودان عامة لا يرمي إلى تصنيف أجناس السودان إلى حبشان وزنوج ، بل كان هذا التخصيص بمثابة تحقيب لتاريخ علاقات العرب بهؤلاء السودان ، وهو مؤشّر على توارى سرديّة الوفاق والوثام بين العرب المسلمين والسودان ، وبداية انبثاق سرديّة صراعية واستيعادية لهؤلاء السودان . ففي مرحلة ما قبل البعثة كان السودان (الأحباش) أكفاء للعرب وأنداداً لهم ، بل تغلبوا عليهم وسادوهم في بعض المناطق . في حين استفاض الحديث في مرحلة البعثة عن علاقات طيبة ومتساوية بين العرب والحبشة ، إلا أن هذا الوضع لم يدم طويلاً ، ف فيما بعد عصر البعثة بقليل استفاض الحديث عن علاقات متوترة وتراتبية بين العرب والسودان أو الزوج المراهوين . وفي هذا الشأن يذكر الجاحظ ما يلي : «وقد قالت الزنج للعرب : من جهلكم أنكم رأيتمونا لكم أكفاء في الجاهلية في نسائكم ، فلما جاء عدلُ الإسلام رأيتم ذلك فاسداً ، وما بنا الرغبة عنكم . مع أن البادية ملأى من قد تزوّج ورأس وساد ، ومنع الذّمار ، وكَنَفكم من العدو»^(٢) .

ولعل هيمنة سرديّة الاستعباد والاسترقاق ، وتواري سرديّة الوفاق والقبول التي سادت في فترة حياة الرسول ﷺ ، لعل هذا يفسّر ما لاحظته عبده بدوي من انسحاب المسلمين السود من حركة الحياة من حولهم بعد وفاة الرسول ﷺ ، وتفضيلهم حياة العزلة وعدم الاختلاط . فبلال بن رباح أراد أن يخرج إلى الشام بعد وفاة الرسول ، وأثر حياة العزلة هناك حتى توفي عام ٢٠ أو ٢١ هـ ، وقيل إن أبا بكره مولى الحارث بن كلدة الثقفي نزل البصرة ولم يُسمع عنه شيء حتى مات ، وذهب وحشي بن حرب إلى حمص في آخر حياته وظل بها حتى مات^(٣) .

(١) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ١١ .

(٢) فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ١٩٧ .

(٣) انظر : السود والحضارة العربية ، ص ١٠٠ . وابن الأثير الجزري ، أسد الغابة في معرفة الصحابة ، تح :

إبراهيم البناء وآخرون ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٧٠) ، م : ١ ، ص ٢٤٤ .

لقد انحصرت دائرة العلاقات بين العرب والسود في تجارة الرقيق التي فرضت ضرباً خاصاً من التعامل بين السيّد العربي والعبد أو الرقيق الأسود . فقد كان الرقيق الأسود في أدنى مرتبة في السلم الاجتماعي ، وعلى مكانة هؤلاء الرقيق المتدنية قيست مكانة شعوبهم بالكامل . وفي محاولة يائسة وملتبسة لإنصاف السودان ، كان الجاحظ في رسالة «فخر السودان على البيضان» قد تعرّض إلى التمييز بين السودان العبيد والسودان الأشراف . فهو يرى أن العرب لم يروا الزنج الذين هم الزنج الأصلاء قط ، بل رأوا «السبي يجيء من سواحل قبلة وغياضها وأوديتها ، ومن مهنتنا وسفلتنا وعبيدنا ، وليس لأهل قبلة جمال ولا عقول» ، إنما الجمال والعقول في أهل لنجوية . وبهذه الطريقة ينقسم الزنج إلى ضربين : قبلة ولنجوية «كما أن العرب ضربان : قحطان وعدنان . وأنتم لم تروا من أهل لنجوية أحداً قط ، ولا من السواحل ولا من أهل الجوف ، ولو رأيتموهم نسيتم الجمال والكمال»^(١) . غير أن الثقافة العربية لم تر هؤلاء الذين يتحدث عنهم الجاحظ ، بل لم تكن مستعدة لهذه الرؤية ، فالسودان ، من منظور هذه الثقافة في هذه اللحظة ، كلهم جنس واحد ، سود قباج الوجوه ، عراة مُهمّلون كالبهائم ، متوحشون كالسباع .

وفي هذه اللحظة من القرن الثالث الهجري على وجه التقريب تشكّلت أضخم صور نمطية عرفتها الثقافة العربية عن السود بوصفهم بهائم هائمة أو وسباعاً هائجة أو مخلوقات في مرتبة بين البشر والحيوانات أو بشراً ذوي طاقة جنسية هائلة . وبحسب رأي نصير الدين الطوسي ، فإن السود «لا يختلفون عن القروذ إلا باستقامة القامة ، بل إن البعض رأى أن القرد أكثر تقبلاً للتعليم والتدريب من الزنوج»^(٢) . كيف لا يكون ذلك ما دام العربي لا ينظر إلى السود إلا من منظور الرق ، ولا يتعرّف عليهم إلا في سوق النخاسة؟! إن النخاسة في الأصل هي بيع الدواب^(٣) ، والنخاس هو بائع الدواب ، وسُمي بذلك ، بحسب ابن منظور ، لنخسه إياها حتى تنشط ، والنخس هو أن يغرز النخاس جنب الدابة أو مؤخرها بعودٍ أو نحوه لتنشط ، ويبدو أن بائع الرقيق

(١) فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢) عزيز العظمة ، العرب والبرابرة : المسلمون والحضارات الأخرى ، (لندن/قبرص : رياض الريس للكتب

والنشر ، ط : ١ ، ١٩٩١) ، ص ١٨٢ .

(٣) لسان العرب ، مادة (نخس) .

إنما سُمي نخاساً؛ لأن بضاعته لا تختلف عن بضاعة النخاس الأصلي بائع الدواب ، فكما أن هذا الأخير ينخس دوابه لتنشط فتغري المشتري بشرائها ، كذلك فإن بائع الرقيق يزيّف بضاعته بالصنّغ أو التدليس أو الاحتيال كتحمير الخدود المصفرة ، وتصفير البياض الحادث عن قروح العين والبرص والبهق في الجلد ، وجعل العين الزرقاء كحلاء ، وتسمين الوجوه النحيفة الذابلة ، وإزالة شعر اللحي عن الخدود ، وصنّغ الشعر وتجعيده وتسبيطه ، وتبييض الوجوه المسمرة ، وتكثير لحم السيقان الضامرة ، وإزالة آثار الجدري والوشم والنَّمش والحكّة وغيرها^(١) . وبذلك يكون الرقيق موضوعاً يتلاعب به النخاس بتشكيله كيفما يشاء ، كما يتلاعب به المشتري بتقليبه بأية طريقة يشاء ، فهو ألعوبة يشكّلها النخاس ويقلّبها المشتري ، وكلّ من النخاس والمشتري بحاجة إلى شخص خبير بأمور التدليس والاحتيال والتقليب ، ويسمى الدلال أو السمسار ، وهو وسيط بين البائع النخّاس والمشتري ، بحيث يساعد الأول في تزييف سلعته وسرعة رواجها ، ومن جهة أخرى يكفي المشتري مسئولية انعدام الخبرة في اكتشاف عيوب الرقيق . ومن أجل مساعدة المشتري في شراء الرقيق وتقليبه ، ألف ابن بطلان «رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد» ، كما ألف بعده محمد الغزالي «هداية المريد في تقليب العبيد» ؛ كل ذلك ليعلم «الراغب في هذا الشأن الأعضاء السليمة من المؤوفة ، والأخلاق الظاهرة من الردية ، وأي الإماء يصلحون للخدمة ، وأيهن للمتعة ، وأي الأجناس عبيد طاعة وولاء ، وأيهم ذوي أنفة وحمية ، وأيهم لا يصلح إلا للكد والعصا ، فيختار من كل جنس ما يوافق غرضه ، وينال به أربه»^(٢) .

ومن المعروف أن تجارة الرقيق تعاضمت مع انتشار الفتوحات الإسلامية ، وقد جرّ هذا التعاضم معه أدواراً ووظائف عدة لتيسير أمور هذه التجارة ، فظهر الخطافون ومهنتهم خطف الرقيق من بلده وتصديره إلى التجار أو النخّاسين ، كما كان يشرف على هذه التجارة قيّم يدعى «قيّم الرقيق» ومهنته الإشراف على هذه التجارة ، وكان هناك الدلال الذي يقوم بدور الوسيط بين البائع والمشتري . ومع هذا التعاضم في تجارة

(١) انظر : ابن بطلان ، رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، في : نواذر المخطوطات ، مخ : عبد

السلام هارون ، (بيروت : دار الجليل ، ط : ١ ، ١٩٩١) ، ج : ١ ، ص ٣٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٨٣

الرقيق خرج الرقّ عن مفهومه كما حدّده الإسلام ، فالرق في الإسلام كما عرّفه الفقهاء «عجز حكمي يصيب من يقع أسيراً في حرب مشروعة»^(١) . وإذا عرفنا أن ما كان يتم في المجتمعات العربية الإسلامية لم يكن رقاً بالمفهوم الإسلامي ، بل خطفاً ونخاسة وتجارة ، فإن العجز الحكمي الذي يصيب هذا الرقيق من الناحية القانونية ، يقتصر بتشبيّه وتسليع له ، أي معاملته كشيء أو سلعة ، فمن حيث هو «شيء» يعدّ متاعاً وجزءاً من ممتلكات سيده الذي يحقّ له التصرف به بالبيع والهبة كيفما يشاء ، ومن حيث هو «سلعة» يجب أن يخضع لمتطلبات نظام السوق .

كان الرق ظاهرة تاريخية ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية ، وقد اكتسبت هذه الظاهرة بعداً دينياً بحكم اضطرار الإسلام إلى التعامل مع هذه الظاهرة المنتشرة بين العرب آنذاك . وإذا كان الإسلام ، كما هو مشهور ، لم يحرم الرق ، بل أقرّه بصورة تؤدي إلى القضاء عليه ، فإنه قد سبّب مأزقاً للثقافة العربية ، وخلق حاجة لم تكن موجودة في هذه الثقافة . فالرق قبل الإسلام لم يكن يثير أية إشكالات إنسانية أو أخلاقية ؛ ولهذا لم تكن المجتمعات العربية معنية بتبرير الرق ، فهو ظاهرة طبيعية لا حاجة إلى تبريرها^(٢) . لكن الحاجة إلى التبرير ظهرت حين جاء الإسلام بمبادئ الإخاء الإنساني والمساواة بين البشر ، عندئذ كان لازماً على الثقافة أن تشتق تبريراته للفصل الاجتماعي الهائل بين العبد وسيده ، وذلك من خلال إشاعة تلك الصور النمطية عن السود والزنج ، مما يسمح للسيد العربي باستعبادهم واسترقاقهم . وقد ساعده في ذلك أن التخيّل العربي ، وبدعم كبير - كما سيتضح في الفصل الثاني من هذا الكتاب - من حقول المعرفة المتنوعة من جغرافيا وأدب وطب وفلك وتاريخ ، قد أقرّ في هذه اللحظة التاريخية ذلك التلازم بين العبودية والهمجية أو التوحش ، وتبرير الحالة الأولى بوجود الحالة الثانية . فما دام السود بهائم هائمة أو سباعاً متوحشة ، فهم إذن من نعم الله التي سُخّرت للبشر ؛ ولذ يغدو استعبادهم مهمة إنسانية واجبة لا تختلف عن إعمار الأرض أو الاستفادة من بهيمة الأنعام!

(١) بنیان سعود ترکی ، إلغاء الصفة القانونية للرق في سلطنة زنجبار العربية ١٨٩٧ ، (جامعة الكويت :

حوليات كلية الآداب ، الحولية (١٣) ، ١٩٩٣) ، ص ٢٣ .

(٢) انظر : العرب والبرابرة ، ص ١٨٢ .

٣ . مرجعية الأنساق الثقافية : الدين ، اللغة ، الرمز :

٣ . ١ مفهوم النسق الثقافي :

يتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي ولد فيها هذا المفهوم ، ولكن ما هو في حكم المؤكد أن هذا المفهوم من نتاج حقلين أساسيين هما الأنثروبولوجيا والنقد الحديث ، وتحديدًا من نتاج التداخل الثري بين هذين الحقلين في فكر الأنثروبولوجي الأمريكي المعاصر «كليفورد غيرتس» Glifford Geertz . ومفهوم «النسق الثقافي» ليس جديدًا جدة مطلقة ، ففي الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع كما في النقد الحديث جرى استخدام مفاهيم قريبة من هذا المفهوم ، بل كثيراً ما كانت تتداخل معه مثيرةً التباساً في حقيقة المقصود بهذا المصطلح .

سبق لعالم اللسانيات المعروف فرديناند دي سوسير أن استخدم مصطلح «النسق» أو «النظام» system ، في محاولته تقديم تعريف جديد للغة . فاللغة ، من منظوره ، عبارة عن «نسق من العلامات يعبر عن الأفكار ، ولهذا فهي مشابهة لنسق الكتابة وأبجدية الصم والشعائر الرمزية وصيغ المجاملة والإشارات العسكرية . . . ، ولكنها أعظم أهمية من هذه الأنساق»^(١) . ولم يكن سوسير هنا يقصد بـ«النسق» أكثر من الطبيعة النظامية للغة وذلك من أجل تمييز اللغة عن «الكلام» ذي الطبيعة المتغيرة وغير النظامية . فاللغة ذات طبيعة اجتماعية خالصة في حين أن الكلام ذو طبيعة فردية شخصية ، ومن هنا فإن اللغة تتحكم في الكلام كما تتحكم المؤسسات والقوانين الاجتماعية في الأفراد^(٢) . فالفرد لا يستطيع التكلم دون أن يتمثل نسقاً من العلامات أو العادات اللغوية كما يقول دي سوسير .

وفي النقد الحديث ، ومع صعود نجم البنيوية شاع استخدام مصطلح «البنية» أو «البناء» structure ، وهو مفهوم معقد ويميل إلى التجريد^(٣) . ويرى ترنس هوكس أن

(١) Ferdinand de Saussure, Course in General Linguistics, trans: Wade Baskin, (New York: (1)

McGraw-Hill Paperbacks, 1966), P. 16.

(٢) انظر : المرجع نفسه ، ص ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٧٧ ومواضع أخرى عديدة .

(٣) Terence Hawkes. Structuralism & Semiotics, (London: Routledge, 1977), P. 11. (٣)

أهم محاولة مثمرة لتعريف هذا المفهوم كانت محاولة جان بياجيه . ومن المعروف أن جان بياجيه قد عرّف «البنية» من خلال أهم ميزاتها الأساسية ، وهي : الكلية wholeness ، وقابليتها للتحوّل transformation ، والتنظيم الذاتي self-regulation^(١) . ويقصد بالكلية التماسك الداخلي بين عناصر البنية التي تخضع لقوانين تميّز هذه البنية ككل . أما ميزة التحوّل فمعناها أن البنية ليست في حالة سكون وثبات ، بل هي دائمة التحوّل والحركة . وأخيراً ، فإن هذه البنية ذات تحكم ذاتي يؤدي إلى الحفاظ عليها ، وإلى نوع من الانغلاق ، بحيث إن التحوّلات التي تحدث داخل البنية لا تكون بتأثير من عناصر خارج حدود البنية ، بل من خلال التفاعل بين عناصر هذه البنية الداخلية .

وفي الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع استخدم مفهوم «البناء الاجتماعي» social structure على نطاق واسع وخصوصاً من قبل رادكليف براون ودوركهام ، ولكن دون أن يحظى هذا المفهوم بقبول واسع بين الجميع . وهو يستخدم بصورة عامة للإشارة إلى «ملامح التنظيم الاجتماعي بما يشتمل عليه من نظم اجتماعية وأدوار ومكانات من شأنها أن تضمن استمرار أنماط السلوك الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية عبر الزمن . وهكذا يشير مفهوم البناء الاجتماعي إلى الآليات التي تكفل الاستمرار الاجتماعي أو الحفاظ على ما هو قائم أو إعادة الإنتاج الاجتماعي بلغة التحليل الماركسي»^(١) . ولقد ارتبط هذا المفهوم ببنائية رادكليف براون الوظيفية التي أضفت على المفهوم دلالات سكونية ولا تاريخية وحتمية ، كما لو كان الفرد يتلقى الأبنية الاجتماعية بسلبية ، ويؤدي أدوارها الاجتماعية كما لو كان مكرهاً عليها . وهذا هو سبب الانتقادات الكثيرة التي وجهت لهذا المفهوم ولهذه النظرية ، ومن أهم هذه الانتقادات انتقاد كلود ليفي شتراوس أبرز مثل للأنثروبولوجيا البنيوية . فقد هاجم شتراوس هذه النظرية وفهمها «المغرّق في الإمبريقية للبناء كما لو كان شيئاً يمكن ملاحظته أو تجريبه من السلوك الاجتماعي الفعلي الذي يمارس في الواقع»^(٢) . في

(١) انظر : جان بياجيه ، البنيوية ، تر : عارف منيمه وبشير أوبري ، (بيروت : منشورات عويدات ، ط ٣ ،

١٩٨٢) ، ص ٨ .

(٢) شارلوت سيمور- سميث ، موسوعة علم الإنسان ، مرجع سابق ، مادة (بناء اجتماعي) ، ص ٢٠٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٢٠٣ .

حين إن البنية ، من منظور شتراوس ، مفهوم لا يمكن إرجاعه إلى الواقع التجريبي ، وإنما يرجع إلى النماذج النظرية المنشأة انطلاقاً من الواقع . ومن هنا ، وبدلاً من مفهوم «البناء الاجتماعي» يطرح ليفي شتراوس فكرة مؤداها أن هذه الأبنية الاجتماعية الملموسة والظواهر الثقافية المختلفة إنما هي محكومة ببنيات وقوانين خفية وكامنة وثاوية في «اللاوعي الإنساني» . وهو ما يقتضي ، كما يقول فردريك جيمسون في نقده للبنوية ، «بحثاً صريحاً عن البنيات الثابتة permanent structures في العقل نفسه ، عن المقولات والأشكال التنظيمية التي تجعل العقل قادراً على تحريب العالم ، أو تنظيم المعنى فيما هو ، جوهرياً ، فاقد للمعنى meaningless في حد ذاته»^(١) .

والأمر الذي أثار كل هذه الإشكالات هو طبيعة هذا «البناء الاجتماعي» ، فهل هو مكون سلفاً ، وموجود قبل اشتغال آليات التنظيم والتصنيف البشرية من خلال العقل؟ أم إنه كينونة موجودة بفضل اشتغال عمليات العقل البشري التنظيمية؟ وبعبارة أخرى : لمن الأسبقية الأنطولوجية؟ من منظور البنائية الوظيفية فإن البناء الاجتماعي موجود ويمكن ملاحظته ، أما ليفي شتراوس فيذهب إلى أن هذا البناء موجود بالفعل ، ولكنه محكوم ببنيات ذهنية كامنة ، أو بالآليات عقلية تنظيمية تعطي لهذا البناء معناه وشكله البنائي المنتظم . وعلى هذا ، فإن البنية ليست قابلة للملاحظة المباشرة ؛ «لأنه لا يمكن التوصل إليها إلا عند نهاية الاختزال التدريجي الذي يمكن من استخراج السمات الأساسية والثابتة للظواهر»^(٢) .

وهروباً من هذا الإشكال ، ورغبة في تجنب ما يثيره من خيارات لا يمكن الحسم بينها ، حاول بعض الباحثين استخدام مصطلح «النسق الثقافي» cultural system أو «النسق السوسيوثقافي» sociocultural system^(٣) . ويأتي على رأس هؤلاء كليفورد غيرتس الذي وجّه بحثه نحو النظر إلى الأنظمة الاجتماعية الحاكمة للأفراد والجماعات بوصفها أنساقاً ثقافية . فهو يعالج «الدين بوصفه نسقاً ثقافياً»^(٤) ، ويتناول

(١) Structuralism & Semiotics, P. 18.

(٢) ليبيانسكي ، ليست البنية معروضة للملاحظة المباشرة ، في كتاب : الفلسفة الحديثة ، ص ٢٤٢ .

(٣) موسوعة علم الإنسان ، مادة (نسق اجتماعي ثقافي) ، ص ٦٧٩ .

(٤) Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, (New York: Basic Books, 1973), P.87.

«الأيدولوجيا بوصفها نسقاً ثقافياً»^(١) . ومفهوم النسق الثقافي هنا يتجاوز مفهوم «البناء الاجتماعي» الذي يعتبر الثقافة مجموعة من الأنظمة المحسوسة والأدوار والمكانات وأنماط السلوك والعلاقات الاجتماعية والعادات والتقاليد الملموسة ، كما أنه يتجاوز الأبعاد التجريدية والتعميمية لمفهوم «البنيات اللاشعورية الثابتة» التي تحكم تلك الأبنية الاجتماعية من منظور ليفي شتراوس . وهذا ما يحملنا على الاعتقاد بأن مفهوم «النسق الثقافي» يقع في منطقة وسطى بين «البناء الاجتماعي» و«البنية الكامنة» في العقل الإنساني ؛ وذلك لجمعه بين وظيفة التفسير والاستيعاب للتجربة الإنسانية من جهة ، وبين وظيفة التأثير والتحكم في سلوك الأفراد من جهة أخرى . فهذا النسق يفسر التجربة الإنسانية ويمنح ما هو فاقد للمعنى من حيث الأصل معنى . كما أنه ، بعد أن يكون كذلك ، ينقلب نسقاً مهيمناً ، يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم .

ويمكن البحث عن أصل مفهوم «النسق الثقافي» لدى أنثروبولوجيين ونقاد عديدين ، وليفي شتراوس من أهمهم وخصوصاً في تمييزه بين مستوى الطبيعة ومستوى الثقافة والخط الفاصل بينهما . فمن منظور ليفي شتراوس فإن «كل ما هو كوني شمولي ، لدى الإنسان ، ينتمي إلى مستوى الطبيعة ، ويتميز بالتلقائية ، وأن كل ما هو خاضع لقاعدة ينتمي إلى الثقافة ويمثل ما هو نسبي وخصوصي»^(٢) . وهذا النسبي والخصوصي يفهم بوصفه منطقة محددة تقع في تعارض مع خلفية عامة هي الطبيعة أو ما يسميه يوري لوتمان بالـ«لا - ثقافة» nonculture ، كما قد تقع ، من جهة أخرى ، في تعارض مع ثقافة خاصة أخرى ، وهو ما يسميه لوتمان بـ«ضد الثقافة» anticulture^(٣) . فإذا كانت الـ«لا - ثقافة» تظهر بوصفها لا تنتمي إلى دين مخصوص ، ولا إلى معرفة مخصوصة ، ولا تمتلك أساليب حياة وسلوكيات خاصة ، فإن «ضد الثقافة» تظهر بوصفها تنتمي إلى دين ومعرفة وأساليب حياة وسلوك

(١) المرجع نفسه ، ص ١٩٣ .

(٢) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي (إعداد وترجمة) ، الطبيعة والثقافة ، سلسلة «دفاتر فلسفية» ، (الدار البيضاء ، دار توبقال للنشر ، ط : ١ ، ١٩٩١) ، ص ٢٥ .

(٣) Yorij Lotman & B. A. Uspensky, On The Semiotic Mechanism of Culture, in: Critical

Theory Since 1965, P.410.

مختلفة ، أي تنتمي إلى «نسق ثقافة» مختلف system of culture . ولوتمان يقصد بمصطلح «نسق الثقافة» أن الثقافة عبارة عن نسق من العلامات السيميوطيقية التي تكتسب دلالاتها عبر ثقافة ما . وهو يُسند لهذا النسق السيميوطيقي وظيفتين : الأولى ، وهي المهمة الأساسية ، تتمثل في «تنظيم العالم بنيوياً من حول الإنسان . إن الثقافة هي مولدة عمل البنية structuredness ، ومن هنا فهي تخلق المحيط الاجتماعي من حول الإنسان ، وهو المحيط الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة تماماً كالمحيط الحيوي الذي يجعل الحياة العضوية ممكنة»^(١) . أما الوظيفة الأخرى لهذا النسق ، من منظور لوتمان ، فهي العمل كبرنامج يتحكم في الأفعال والأفكار المستقبلية لأبناء الجماعة المتمثلة لهذا النسق الثقافي . وقد يبدو عمل الثقافة على النقيض من عمل البرنامج ، من حيث إن الثقافة بوصفها ذاكرة جمعية تتوجه ، في الغالب ، إلى الماضي لحفظه وصيانتها ، في حين أن عمل البرنامج ينظر إلى الأمام باستمرار ، لكنّ النظر إلى «الثقافة بوصفها ذاكرة للجماعة يبرز إلى الوعي سؤالاً عن نسق القواعد السيميوطيقية الذي يُحوّل تجربة الإنسان في الحياة إلى ثقافة . فهذه القواعد قد تعالج بوصفها برنامجاً . فوجود الثقافة يتضمّن وجود بنية للنسق ، وبعض القواعد لتحويل التجربة مباشرة إلى نص»^(٢) ، أي إلى موضوع ذي معنى في هذه الثقافة .

إن التدقيق في مفهوم «نسق الثقافة» لدى لوتمان يكشف عن مدى التشابه بين هذا المفهوم وبين مفهوم «النسق الثقافي» لدى كليفورد غيرتس . فغيرتس نفسه يعرف الثقافة بوصفها نسقاً رمزياً ، وهو ينتصر لمفهوم الثقافة بوصفه «مفهوماً سيميوطيقياً بصورة جوهرية»^(٣) ، أي بوصفها شبكة من الدلالات التي تتطلب التأويل . إن للنسق الثقافي ، من منظور غيرتس ، جانب مزدوج : فهو من ناحية إطار يعمل لاستيعاب وفهم وتفسير التجربة الإنسانية ، أي إنه يقدم «معنى» للعالم وللحياة فيه . فالدين مثلاً «يجعل الحياة أقلّ عسراً للفهم الواضح وأقلّ معارضة للمعقول الشائع . فهو

(١) المرجع نفسه ، ص ٤١١ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤١٢ .

(٣) The Interpretation of Cultures, P. 5. (٣)

يجعل الغريب معروفاً واللامنطقي والشاذ طبيعياً»^(١) ، وكذلك تفعل الإيديولوجيا ، غير أن هذه الأخيرة تشتغل كنسق ثقافي من درجة ثانية ، فهي لا تواجه العالم بصورة مباشرة وأولى ، بل هي تتأسس على نسق ثقافي سابق كالدين مثلاً محاولة أن تشتق لها تفسيرها الخاص في هذا العالم . وهذا التمييز شبيه بتمييز يوري لوتمان بين «نسق النمذجة الأولي primary modeling system ، و«نسق النمذجة الثانوي» secondary modeling system ، من حيث إن الثاني (الأدب) يركز على الأول (اللغة) .

أما الجانب الآخر في النسق الثقافي فهو الوظيفة التحكّمية في سلوك الأفراد ، وهو الوظيفة الأهم من منظور غيرتس حيث يعمل النسق الثقافي بوصفه «مرشد للعمل ومسوّدة للسلوك»^(٢) ، بحيث يكون الفرد محكوماً بالتصرف وفق ما يمليه عليه النسق الثقافي الذي يؤمن به ، ومن هنا يعرف غيرتس الإنسان بوصفه «أكثر الحيوانات المحكومة ، وعلى نحو يائس ، بميكانيزمات الضبط والتحكم التي تتجاوز الميكانيزمات الوراثية ، كتلك البرامج الثقافية ، التي تنظّم سلوكه»^(٣) . إننا هنا أمام تصور يتجاوز الفهم التجريبي للبناء الاجتماعي بوصفه مجموعة من العادات والتقاليد وأساليب العيش وأنماط السلوك ، وذلك للكشف عن النسق المفهومي للاعتقادات والقواعد والقيم التي تكمن فيما وراء هذا البناء الاجتماعي ، والذي يتحكم في تصورات الأفراد وسلوكياتهم كما لو كنا أمام ضرب من ضروب «البرمجة الثقافية»^(٤) cultural programming . وهذا ما يجعل غيرتس يشبّه عمل النسق الثقافي بقواعد «DNA» وبرامج الحاسوب ، من حيث إن هذه القواعد والبرامج عبارة عن مجموعة من التعليمات والوصفات التي تهين حدوث العمل العضوي أو الحاسوبي ، فالأنساق الثقافية هي مجموعة من الأدوات الرمزية التي تتحكم في سلوك أفرادها ، أو هي «مجموعة من ميكانيزمات الضبط والتحكم - مثل الخطط ،

(١) انظر : كليفورد غيرتس ، الإسلام من منظور علم الإناسة ، تر : أبو بكر باقادر ، (بيروت : دار المنتخب

العربي ، ط : ١٩٩٣ ، ص ١١٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١٠ .

(٣) The Interpretation of Cultures, P. 44.

(٤) Imaginary Social Worlds, P. 11.

والوصفات [الغذائية أو الطبية] ، والتعليمات (وهو ما يسميه مهندسو الحاسوب بـ«البرامج») - للتحكم في السلوك»^(١) ، و«لتنظيم العمليات الاجتماعية والنفسية ، وذلك بالقدر الذي تزودنا الأنساق الوراثية بقوالب لتنظيم العمليات العضوية»^(٢) . وهذا الجانب الثاني هو الذي اهتم به في النقد العربي الحديث عبد الله الغدامي لتأسيس مفهومه عن «الأنساق الثقافية» ، من حيث هي «آليات الهيمنة ، من خطط وقوانين وتعليمات ، كالمطبخة الجاهزة ، التي تشبه ما يسمى بالبرامج في علم الحاسوب ، ومهمتها هي التحكم بالسلوك»^(٣) .

لقد استخدم مصطلح «النسق الثقافي» في الدراسات الثقافية والأدبية الحديثة ، ويعنينا هنا المفهوم الذي اكتسبه هذا المصطلح في النقد الثقافي الحديث ، ولدى النقاد التاريخيين الجدد الذين يتحدّد مشروعهم في إعادة البعد التاريخي والثقافي للدراسات الأدبية الحديثة . فالاهتمام بتعريف الثقافة - ومن ثم النسق الثقافي - هو «واحد من الاهتمامات التي تستحوذ على النقاد الثقافيين»^(٤) كما يلاحظ فنسنت ليتش . ويمكن تلمّس طبيعة النسق الثقافي من خلال تمييز ليتش نفسه بين مفهوم «الثقافة» culture ومفهوم «المجتمع» society ، فالثقافة ، من منظوره ، هي كلية متخيّلة مختلقة ، وكيان مُشكّل ، وهي بذلك توحى بأن «التصنيفات (التظيمات) الإنسانية تصنيفات اعتباطية وقابل للتحويل في كلّ من الماضي والحاضر»^(٥) . وفي المقابل ، فإن مفهوم «المجتمع» ، يحيل على ضرب من التنظيمات التي تتسم بالثبات والحتمية ،

(١) The Interpretation of Cultures, P. 44.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢١٦ . وهذا المعنى المذكور في مواضيع عديدة من كتاب غيرتس ، راجع على سبيل المثال : ص ٥٢ ، ٩٢ ، ٩٣ .

(٣) عبد الله الغدامي ، النقد الثقافي : قراءة في الأنساق الثقافية العربية ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط ١ : ٢٠٠٠) ، ص ٧٤ . وبناء على هذه الطبيعة التحكّمية للنسق الثقافي ، قدّم الغدامي أبرز المحاولات في «التحليل الثقافي» للأدب من خلال استكشاف الأنساق الثقافية التي تحكمه ، والتي يعاد إنتاجها من خلاله ، وأبرزها نسق الفجولة .

(٤) Vincent Leitch, Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism (New York: Co-

lumbia University Press, 1992), P. x.

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .

فإذا كانت «الثقافة قريبة معجمياً من معاني الاختيار والتنوع ، فإن المجتمع قريب من الدلالة الإلزامية لكل من القضاء والقدر fate والضرورة»^(١) . ومن هنا فإن النقاد الثقافيين يدرسون «التشكيلات الثقافية» لا «التشكيلات الاجتماعية» التي تحيل على كيانات ساكنة وموضوعية وثابتة .

وبالقدر ذاته ، فإن التاريخانية الجديدة تولي اهتماماً متميزاً لمفهوم النسق الثقافي ، وذلك لأهمية هذا المفهوم في مشروعها الذي يتحدّد ، بحسب لويس مونتروس ، في إعادة تشكيل refigure المجال السوسيو ثقافي من خلال الأعمال القانونية والأدبية والدرامية ، وهذا يقتضي أن يُنظر إلى هذه الأعمال في علاقتها ، لا مع الأجناس وصيغ الخطاب الأخرى فحسب ، بل مع المؤسسات الاجتماعية والممارسات غير الخطابية non-discursive practices المعاصرة لها^(٢) . ولإشارة إلى هذه «المؤسسات والممارسات غير الخطابية الاجتماعية» لجأ مونتروس إلى استخدام مصطلح «النسق الثقافي» ، وذلك رغبة منه في تركيز البحث على العلاقة بين «النص» و«النسق الثقافي» ، وهي علاقة وصفها هايدن وايت بأنها علاقة تفاعل متبادل وذات طابع تناصي intertextual .

إن مشروع التاريخانية الجديدة يتمثّل ، كما يكتب مونتروس ، في «إعادة توجيه محور التناص باستبدال النص التزامني للنسق الثقافي بالنص التعاقبي للتاريخ الأدبي المستقل»^(٣) . غير أن هايدن وايت يلفت الانتباه ، في تعليقه على هذه الفقرة الملتبسة من مقالة لويس مونتروس ، إلى تعدد مدلولات هذه المصطلح «النسق الثقافي» في المقالة نفسها ، فلويس مونتروس يستخدم «النسق الثقافي» كما يستخدم مصطلح «النسق الاجتماعي» ، وفي الوقت ذاته يستخدم مفهوم «النسق الثقافي» للدلالة على أبعاد أكثر من «المؤسسات والممارسات الاجتماعية غير الخطابية» التي يرتبط النص معها بعلاقة ما . ولهذا بدّت التاريخانية الجديدة ، بحسب هايدن وايت ، وكأنها تستخدم مفهوم «النسق الثقافي» كبديل عن مفهوم «السياق التاريخي» ، وهو ما يعني أن «المؤسسات والممارسات الاجتماعية» ، إضافة إلى

(١) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .

(٢) انظر : New Historicism: A Comment, P.293

(٣) Louis A. Montrose, The Poetics & Politics of Culture, in: The New Historicism, P.17.

السياسية ، تفسّر بوصفها وظائف لهذا النسق ، أكثر مما هو خلاف ذلك»^(١) ، بمعنى أن هذه المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية ، والأدبية بالضرورة ، إنما هي نتاج لهذا «النسق الثقافي» ، لا أن النسق ينتج بتأثير من هذه المؤسسات والممارسات . وهو ما يُرجعنا إلى مفهوم «النسق الثقافي» لدى كليفورد غيرتس ، أي النسق بوصفه آلية من آليات الهيمنة والتحكّم في السلوك العام والممارسات الاجتماعية والعمليات النفسية . وهو الأمر ذاته الذي حمل هايدن وايت على الحديث عن التاريخية الجديدة بوصفها نظريةً تتأسس على ضرب من ضروب «المغالطة الثقافية culturalist fallacy» ، التي تسمّوها بالمثالية التاريخية»^(٢) . لكن هايدن وايت نفسه يشير لاحقاً إلى أن التاريخية الجديدة تعترف بضرب من العلاقة المتبادلة بين «النسق الثقافي» والنصوص والمؤسسات والممارسات الاجتماعية ، مما ينفي سمة «المثالية التاريخية» عن التاريخية الجديدة . فالنسق ليس متعالياً ومفارقاً للسياقات التاريخية ، فكما أنه يؤثر فيها ، فإنه يتأثر بها وقد يتحوّر هذا النسق بتأثير هذه السياقات ، وقد تتحرّر المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية والأدبية من هيمنة «النسق الثقافي» . وعلى سبيل المثال فإن الإسلام بوصفه نسقاً ثقافياً ، بحسب غيرتس ، هو أكثر عناصر التشابه بين أندونيسيا والمغرب ، «ولكنه أيضاً من وجهة نظر ثقافية على الأقل أكثر العناصر اختلافاً . ويقعان في أقصى الطرف الشرقي والغربي في حدود شريط الحضارة الإسلامية الكلاسيكية»^(٣) . فالاختلاف بين البلدين في المعطيات الجغرافية والتاريخية والثقافية والسياسية ، وفي زمن وصول الإسلام إليهما كما في طريقة الوصول ، كل ذلك سيتترك أثراً واضحاً في كيفية وقوة تمثّل هذين البلدين للدين الإسلامي ، وفي درجة امتثالهم لهذا الدين بوصفه نسقاً ثقافياً .

ولقد استخدم روبرت شولز مصطلح «النسق الثقافي» في سياق تشديده على ضرورة قراءة النص في علاقته بالأنساق الثقافية للقيم ، وهو يعني بذلك مفهوم

. New Historicism: A Comment, P.294. (١)

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٩٤ .

(٣) الإسلام من منظور علم الإناسة ، ص ١٦ .

الأيدولوجيا كما يقول^(١). أما فنسنت ليتش فقد استخدم مصطلح «الأنظمة العقلية أو اللاعقلية» regimes of (un) reason ؛ وذلك بوصفه «بديلاً أولياً لمفاهيم الأيدولوجيا والتشكيل الاجتماعي»^(٢)، ومفاهيم مثل الثقافة والمجتمع^(٣)، وذلك على غرار حديث ميشيل فوكو عما أسماه «أنظمة الحقيقة». وليتش يفضل استخدام مصطلح «الأنظمة العقلية واللاعقلية» رغبةً منه في تجاوز الدلالات المتعارضة في مفهوم الأيدولوجيا، وكذلك لأنه - وهذا هو الأهم - لا يستلزم الالتزام بحمولة الأفكار الماركسية المترسبة في مفهوم الأيدولوجيا. وهكذا وعلى الرغم من أن الأيدولوجيا كما أوضح غيرتس هي نوع من أنواع الأنساق الثقافية، إلا أن مفهوم «الأنظمة العقلية واللاعقلية» أوسع من مفهوم «الأنساق الثقافية» عند غيرتس، فهو مفهوم يشمل «الأنساق الثقافية» إلى جانب شبكة واسعة من المؤسسات والممارسات والأفعال والتمثيلات، كما أنه يتجاوز طابع الرسوخ والثبات والتماسك والتناغم الذي يميز «الأنساق الثقافية»، فهذه الأنظمة في حركة دائمة من التشكل والتحول المستمرين، كما أنها «تظهر بوصفها متماسكة، ومعقدة، ومفككة أو متناقضة»^(٤)، وهي كذلك توحى «بالاعتباطية وعدم الاستقرار والانضباط، وبالمعرفة والقوة المؤسسية»^(٥).

٣. ٢. الدين بوصفه نسقاً ثقافياً :

إن تحليل الدين بوصفه نسقاً ثقافياً لا يعني عزله عن سياقه الأكبر الذي يضم ما أسماه فنسنت ليتش «الأنظمة العقلية واللاعقلية» بوصفها مفهوماً يحيل على شبكة متداخلة من الأنساق والممارسات والمؤسسات الفاعلة في ثقافة من الثقافات. ثم إن تحليل النصوص والأنساق الثقافية في ضوء «الأنظمة والعقلية واللاعقلية» يقتضي

(١) انظر : Robert Scholes, Textual Power, (New Haven & London: Yale University Press, -

1985), P. 17.

(٢) Cultural Criticism , P. 2.

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٤ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٧٠ - ١٧١ .

المواجهة مع «كل ما هو متشكّل تاريخياً، ومتحيّز سياسياً، وموضع مؤسساتياً، ومع كل ما يشرّع للاحتواءات والإقصاءات، وإعطاء بعض الأشياء امتيازاً على الأخرى»^(١). ولعل أهم تلك الممارسات والتحيزات والمؤسسات التي عملت على خلق التمايز بين البشر، وتفضيل بعضهم على بعض، هي ظاهرة الرق التي كانت من المؤسسات والممارسات المتحيّزة والفاعلة في ثقافة العرب قبل الإسلام وبعده. وسوف نبدأ استكشافنا لطبيعة الدين (الإسلامي) النسقية، ولهيمنته على بقية الأنساق الثقافية من خلال التعرف على كيفية تعامل الإسلام مع ظاهرة متحيّزة كظاهرة الرق، فإذا لم تكن ثقافة العرب قبل الإسلام مضطرة إلى تبرير الرق، فإنها بعد ظهور الإسلام أصبحت مضطرة إلى ذلك. ولم يكن هذا التبرير فعلاً اعتبارياً، أو نابعاً من فراغ، بل هو نابع من مركزية الإسلام في الثقافة العربية، أو ما يسميه كليفورد غيرتس بـ «قوة النسق الثقافي» الذي يعني به مركزية نسق ثقافي ما (دين، فن، أيديولوجيا، سياسة، علم...). في حياة الأفراد الذين يتبنونه. فهذه القوة تختلف من فرد إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، «فبالنسبة للبعض، يكون ولاؤه الديني هو محور وجوده كله، فإيمانه هو ما يعيش من أجله وهو غالباً ما يكون مستعداً للموت من أجله»^(٢). وعلى هذا الأساس لم يكن الدين في حياة العرب قديماً وحديثاً «حالة هامشية في الحياة اليومية، يمارسه الأفراد كما تمارس الأنشطة الأخرى، بل إنه نشاط جوهرى أساس يسعى الفرد لتمثّل قيمه، والحفاظ على عليه ورفض ما يتعارض معه فكراً وعملاً»^(٣). ومن المعروف أن للإسلام موقفاً تجاه الرق، كما كان له رؤيته الصريحة في التعامل بين بني البشر سواء كانوا سوداً أو بيضاً. وعلى هذا كان على الإنسان العربي المسلم أن يتمثّل قيم الإسلام، ويرفض ما يتعارض معه من سلوك أو رؤية.

ومع ذلك، وعلى الرغم من مركزية الدين في الثقافة العربية، فإن دراسة دور النسق الديني في تشكيل المتخيّل العربي عن السود، تستلزم الوقوف على الموضوع

(١) المرجع نفسه، ص ١٧١.

(٢) الإسلام من منظور علم الإناسة، ص ١٢٤.

(٣) نزار الطائي، الاتجاه نحو الدين، (جامعة الكويت: حوليات كلية الآداب، العدد: (١٢)، ١٩٩٢)،

من جانبين : الأول يتعلق بالتصور الإسلامي للآخر ، ولأسود بصور خاصة ، ومن ثم بمدى تمثّل المسلمين لهذا التصور ، واستبطانه في حياتهم . أما الجانب الثاني فيتعلّق بالفهم الذي استبطنته الثقافة الإسلامية الكلاسيكية للدين بوصفه نسقاً ثقافياً . فمعرفة فهم الثقافة للدين يسمح بتفسير مواقف هذه الثقافة تجاه الآخرين المختلفين عنها ، أو المتوافقين معها في الدين ؛ إذ من المعروف أن الخلفية الدينية لعبت دوراً حاسماً في معرفة الثقافة العربية الإسلامية للآخرين . فالثقافة التي تمتلك ديناً تختلف من حيث درجة التحضّر عن الثقافة التي لا دين لها ولا شريعة . فمقياساً «الإيمان والكفر ، والتحضّر والتوحّش مثلاً القاعدة المرجعية التي من خلالها أصدرت النخب العربية الإسلامية أحكامها على الآخرين»^(١) . ومن هنا ، فإن معرفة مفهوم الدين من وجهة نظر هذه الثقافة سوف يفيد كثيراً في تفسير موقف الثقافة العربية الإسلامية من الآخرين ، ومن السود تحديداً .

وكما هو معروف ، فإن العصر الحديث قد شهد ظهور تعريفات كثيرة للدين في الدراسات الإنسانية المتعددة ، فقد أورد لوبا في بحث له عام ١٩٠١ ثمانية وأربعين تعريفاً ، قدّمها عدد من الباحثين ، كما أورد محمد دراز أربعة عشر تعريفاً للدين^(٢) . ومن منظور كليفوردي غيرتس ، فإن المشكلة ليست في صياغة تعريف للدين ، فهناك العدد الكافي منها ، بل ربما كانت هذه الكثرة سبباً من أسباب هذه المشكلة^(٣) . ومع ذلك فإن غيرتس لا يقلّل من أهمية صياغة تعريف محدد للدين ، فإذا كان من الشائع أن «التعريفات لا تؤسس شيئاً ، إلا أنها تزوّدنا بتوجّه مفيد للفكر أو إعادة توجيه له ، وذلك إذا ما تمّت صياغتها بدقة كافية»^(٤) . وفي هذا السياق هناك إسهامات بعض العلماء التي لا يمكن الاستغناء عنها في مناقشة مفهوم الدين ، من أمثال تايلور وجيمس فريزر وفرويد ومالينوفسكي ودوركهايم وماكس فيبر وكليفوردي غيرتس وغيرهم .

(١) محمد نور الدين أفاية ، الغرب المتخيّل : صور الآخر في الفكر العربي الإسلامي الوسيط ،

(بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط ١ : ٢٠٠٠) ، ص ٢٠٥ .

(٢) انظر : الاتجاه نحو الدين ، ص ١٥ .

(٣) الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ، ص ١٣ .

(٤) The Interpretation of Cultures, P. 90.

أما جيمس فريزر فقد تبلور مفهومه عن الدين في سياق التمييز الحاسم الذي أقامه بين السحر والدين ، فالدين ، من منظوره ، هو «استمالة مصلحة القوى الأسمى من الإنسان التي يعتقد أنها توجه وتسيطر على مجرى الطبيعة والحياة الإنسانية»^(١) . إنه ، بمعنى آخر ، الاعتقاد بالآلهة والكائنات الروحية ، وما يستلزم هذا الاعتقاد من تضحية وفداء وطقوس تعبدية . وهنا يبرز الفرق بين السحر والدين عند فريزر ، فالسحر هو نسق كاذب للقانون الطبيعي ، ويتألف من الأعمال والممارسات التي تتصل بالكائنات الأخرى . وعلى هذا فإن الممارسة تنتمي إلى الدين حين تكون موجهة إلى الآلهة أو الكائنات الروحية ، في حين أنها تنتمي إلى السحر حين تتوجه إلى كائنات أخرى ليست آلهة ولا كائنات روحية ، ولكنها تتمتع بقدسية ما . وهذا ما يتعارض مع مفهوم إميل دوركهايم عن الدين ، فالدين ، من منظور هذا الأخير ، هو جملة الطقوس والشعائر التي تتعلق بالأشياء المقدسة ، والتي تضطلع بوظيفة مهمة هي دمج الفرد في الجماعة من خلال «تقوية الأواصر التي تربط الفرد بالمجتمع الذي هو عضو فيه»^(٢) ، ودعم الشعور الجمعي والتكامل والتضامن بين أفراد المجتمع^(٣) . وعلى هذا ، فإن ممارسة ما قد تعد ممارسة سحرية عند فريزر لأنها لا تتعلق بكائنات روحية ، في حين أنها ممارسة دينية من منظور دوركهايم ، لأنها تتعلق بكائنات مقدسة ، وتمارس دوراً ما في التضامن الاجتماعي . وعلى هذا ، فإن نطاق الأشياء المقدسة لا ينحصر في الآلهة أو الأرواح ، بل قد يشمل صخرة أو شجرة أو منزلاً أو حيواناً أو طائراً . بمعنى أن كل شيء قابل لأن يكون مقدساً .

إن الذي يعيننا من كل هذا هو التمييز الحاسم الذي يقيمه فريزر بين السحر والدين . فمن المعروف أن السحر ، عند فريزر ، كان أسبق من الدين في الظهور ، أما الدين فيظهر في المجتمعات التي حققت درجة معينة من التقدم وتجاوزت مرحلة التوحش أو الهمجية . إن السحر هو وسيلة الإنسان الأول «البدائي» لإخضاع

(١) جيمس فريزر ، الغصن الذهبي ، تر : أحمد أبو زيد ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،

٢٠٠٠) ، من تقديم الأستاذ فوزي العنتيل للكتاب ، ص ٢٨ .

(٢) ميشيل تومبسون وآخرون ، نظرية الثقافة ، تر : علي سيد الصاوي ، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ،

ع : ٢٢٣ ، ١٩٩٧) ، ص ٢٢٩ .

(٣) انظر : موسوعة علم الإنسان ، مادة (دوركايم) ص ٣٦٩ ، ومادة (شعيرة) ص ٤٥٤ .

الطبيعة ، « فلما أصبح الإنسان بعد ذلك أكثر ذكاء ، أصبح أكثر وعياً بقدرته وخضوعه في الوقت نفسه للقوى العلوية التعسفية . ومن ثم فقد أخذ يسترضي تلك القوى عن طريق تأدية الشعائر والطقوس . وفي النهاية يصل الإنسان إلى مرحلة العلم» .^(١) فنحن إذن أمام رؤية تفترض أن السحر والدين (والعلم لاحقاً) أنساق تتعاقب بحسب تطور المجتمعات الإنسانية . فإذا كان السحر هو النسق الثقافي المهيمن في المجتمعات الهمجية والمتوحشة ، بحسب الاصطلاحات الأنثروبولوجية الكلاسيكية ، فإن الدين هو النسق الثقافي المهيمن في مجتمعات بلغت درجة معينة من التقدم والذكاء أهلها لتخطي مرحلة التوحش والهمجية .

على الرغم من الاختلاف المشهور في الأنثروبولوجيا بين تطويرية فريزر ووظيفية برونيسلا مالينوفسكي ، فإن الخلاف بينهما لم يكن كبيراً ، وخصوصاً في تحديد الوظيفة الروحية لهذه الأنساق الثقافية في المجتمعات الإنسانية^(*) . فالسؤال الذي شغل هذا الأنثروبولوجي البولندي المولد الذي أتم دراسته الميدانية الكلاسيكية في جزر التروبرياندا ، هو ما الفرق بين المعقول الشائع (Common Sense) في فهم العالم وبين التفكير الديني لفهم العالم؟ إن الدين والسحر والعلم والمعقول الشائع ، من منظور مالينوفسكي ، عبارة عن نماذج مختلفة يلجأ إليها الإنسان لتفسير تجربته في العالم ، ولإعطاء وجوده معنى وقيمة . ومن وجهة النظر هذه ، « فإن فهم المعقول الشائع ، كطريقة للنظر إلى الحياة (أي لعيشها) يسبق الدين بوصفه طريقة مختلفة للنظر إلى الحياة»^(٢) . فالدين إذن ، مثل التاريخ والفن والعلم والأيدولوجيا ، يمثل نسقاً أكثر كفاءة في تفسير ما يعجز المعقول الشائع عن تفسيره وفهمه ، وذلك لأن المعقول الشائع هذا يمتاز « بقبوله البسيط للعالم وأشياءه وعملياته»^(٣) ، ولهذا فهو يمثل

(١) من مقدمة الدكتور نبيلة إبراهيم في ترجمتها لكتاب جيمس فريزر ، الفلكلور في العهد القديم (التوراة) ، (القاهرة : دار المعارف ، ط ٢٠ ، ١٩٨٢) ، ج ١ : ص ٢٨ .

(*) - من أبرز الفروق بين نظرية فريزر ونظرية مالينوفسكي ، أن فريزر ينظر إلى تلك الأنساق الثقافية من منظور تطوري ، في حين أن مالينوفسكي يعتقد أن هذه الأنساق تعيش معاً بنسب متفاوتة في كل زمان ومكان .

(٢) الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ، ص ١٠٦ - ١٠٧ .

(٣) The Interpretation of Cultures, P. 111 .

«الواقع أهم في التجربة الإنسانية ، بمعنى أنه العالم الذي نتجذر فيه بصورة راسخة ، وهو الحقيقة الثابتة التي قلما نضعها موضع تساؤل (على الرغم من أننا قد نتساءل عن بعض جوانبها) ، والتي لا يمكننا الهروب من ضغوطها ومتطلباتها إلا بصعوبة»^(١) ، فهو الواقع الذي يستغرقنا في كل أوقاتنا وعلى مدى أعمارنا ، وهذا ما يميزها عن الأنساق الثقافية الأخرى ، «فليس هناك ، ولا حتى القديس ، يعيش في عالم تصوغه الرموز الدينية في كل وقت ، وغالبية الناس تعيش في هذا العالم للحظات فقط»^(٢) . وكذلك فإنه من الممكن أن يعيش الإنسان «بغير حساسية جمالية ، وبلا اهتمام ديني ، وفاقداً لإمكانات مواصلة التحليل العلمي الشكلي ، لكنه لا يمكن أن يكون مفتقراً كلياً للمعقول الشائع ، ويكون في الوقت ذاته قادراً على الحياة»^(٣) ؛ ذلك أن المعقول الشائع هو وسيلة الإنسان الأولية في مواجهة الحياة ، وفي طريقة عيشها بصورة كلية وشاملة ، أما الدين فهو نسق ثقافي يلتزم بتفسير مجالات معينة في هذه الحياة ، وبطريقة معينة لعيش هذه الحياة . وهذا لا ينفي ، كما يقول غيرتس ، العلاقة الجدلية بين الدين والمعقول الشائع ، فالدين قد يتطبع بطابع المعقول الشائع ، بحيث يكون توجهاً شاملاً نحو الحياة^(٤) .

وفي سياق تطوير ما يسمى بـ«البعد الثقافي للتحليل الديني» حاول كليفورد غيرتس مقارنة الدين بوصفه نسقاً ثقافياً ، أو نظاماً من الرموز يقوم «بوظيفة تركيب نفسية الشعب ethos ، أي إيقاع حياتهم وخصوصيتها ونوعيتها ، وكذلك أسلوبهم الأخلاقي والجمالي ومزاجهم ورؤيتهم للعالم»^(٥) . إن هذا النسق الثقافي أو النظام الرمزي هو الذي يؤسس الرؤية الكونية للمؤمنين به ، كما يقترح تصوراً مخصوصاً للآخر المختلف عنهم .

(١) المرجع نفسه ، ص ١١٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١١٩ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١١٩ ، وانظر كذلك : الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ، ص ١٠٧ .

(٤) انظر : الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة ، ص ١٠٨ .

(٥) The Interpretation of Cultures, P. 89

٣ . ٣ . الدين والإنسان : اقتران وتلازم

ما علاقة كل الذي سبق بمفهوم الدين في الثقافة الإسلامية؟ وما أهمية التعرف على مفهوم الدين في هذه الثقافة؟ وهل تفيدنا هذه المعرفة في تفسير دلالة الصور الانتقاصية التي نحتها المتخيل العربي عن السودان والزنج؟ تكمن العلاقة بين كل ما سبق وبين مفهوم الدين ، في أن مفهوم الإنسان يتحدد بمفهوم الدين الذي تقبله كل ثقافة ، حيث إن لكل أمة ولكل ثقافة مفهومها الخاص عن الدين ، ومن ثم عن الإنسان .

إن الربط بين الدين (وبقية الأنساق والمظاهر الثقافية الأخرى كاللغة واللباس والتنظيم السياسي والتبادل التجاري) ، وبين الإنسان ربط شائع في أغلب الثقافات التي بلغت درجة متضخمة من الشعور بالذات والتمركز حولها ، والتي تمتعت بمرئية دينية ، حيث يتم تنصيب القيم الخاصة بمجتمع ما بوصفها قيماً كونية شاملة^(١) . وترتب على هذا حدوث عملية فرز وتصنيف لمن يتمثل هذه القيم ومن لا يتمثلها أو يتمثل قيماً أخرى مغايرة ، وسيترتب على ذلك حدوث تغيير في مفهوم الإنسان بحيث ينسحب هذا المفهوم على من يتمثل قيم هذه الثقافة وأعرافها وأنساقها فقط ، ومن يختلف عن هذه القيم والأعراف والأنساق سوف يقصى ويُدْرَج في عداد الحيوانات أو المخلوقات الوسيطة بين الإنسان والحيوان . فالهنود من منظور كريستوفر كولومبوس والمكتشفين الأسبان يبدوون بهيميين ومتوحشين وأشبه بالحيوانات ، والسبب أنهم يفتقرون إلى الخواص الحضارية الغربية المسيحية كاللغة والعادات والأعراف والدين . فهم يفتقرون إلى اللغة ، ويسيرون عرايا ، ولا يحملون أسلحة ، وليست لديهم قوانين ، وليست لهم أية ملة^(٢) .

وحين هيمن العرب المسلمون على العالم وبدأوا فتوحاتهم ورحلاتهم لاكتشاف الآخر أو هدايته ، بدأت تتبلور فكرة واضحة عن الدين ، كما بدأت تتشكل رؤية خاصة عن الإنسان . وعندئذ ثبت في هذه الثقافة ذلك الربط الوثيق بين الدين

(١) انظر : ترفتان تودوروف ، نحن والآخرون : النظرة الفرنسية للتنوع البشري ، تر : ربي حمود ، (دمشق :

دار المدى للثقافة والنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٨) ، ص ١٧ .

(٢) انظر : ترفتان تودوروف ، فتح أمريكا : مسألة الآخر ، تر : بشير السباعي ، (القاهرة : سينا للنشر ،

ط : ١ ، ١٩٩٢) ، ص ٤١ .

والإنسان ، فالأول سبب للثاني ، والثاني عنصر أساسي في تكوين الأول . فالإنسان من دون دين لا يعدّ إنساناً ، كما أن الإنسان ركن أساسي في هذا الدين . ومن منظور هذه الثقافة فإن هذا النسق الثقافي (الدين) لا يؤسس الرؤية الكونية للمؤمنين به فحسب ، بل هو أساس إنسانية البشر في هذا الوجود . فالإنسان ، من هذا المنظور ، لا يتحدّد ، بشكل ولا لون ، إنما يتحدّد بمدى تمثّله للأنساق والأعراف الثقافية . فمن يسير على قدمين مستقيم القامة ليس إنساناً بالضرورة ، بل يكون إنساناً حين يطرّو له نسقاً ثقافياً يتمثّل ، هنا ، في أن يكون له دين وشرعية . أما البشر الذين لا دين لهم ولا شريعة فإنهم ليسوا في عداد الإنسانية بالضرورة ، فهم أقرب إلى البهائم والسباع . وبناءً على هذا ، سيكون الدين هو الفاصل بين حدّ الإنسانية وحدّ الحيوانية ، أو بين التحضّر والهمجية^(١) ، حيث تتحدّد الهمجية بالخروج عن الأعراف الإنسانية والأنساق الثقافية ، والدين على رأس هذه الأعراف والأنساق .

إن السودان والزنج ، من منظور اليعقوبي (٢٨٤ هـ) وهو الذي لم ينتقل خارج ديار الإسلام ، خلّق «ليس لهم شريعة ، إنما يعبدون صنماً يسمونه ححاخوا»^(٢) . أما المسعودي فإنه لا يختلف عن اليعقوبي حين كتب عن السودان والزنج بأنهم «ليس لهم شريعة يرجعون إليها ، بل رسوم ملوكهم ، وأنواع من السياسات يسوسون بها رعيّتهم»^(٣) . وإذا كان ثمة اختلاف بين الاثنين فإنه ينحصر في أن اليعقوبي قد أخذ من الشريعة بعدها الاعتقادي التعبّدي ، في حين أخذ المسعودي البعد القانوني والسياسي في الشريعة . وبناءً على هذا الاختلاف يكون هؤلاء السود قد تجرّدوا من الدين ببعديه الاعتقادي بحسب المسعودي والشرائعي بحسب اليعقوبي . وهذا ما عبّر عنه بوضوح شمس الدين الدمشقي المعروف بـ «شيخ الرّبوة» ، وذلك حين كتب بأن «هؤلاء أكثرهم متوحشون لا يدينون بدين ، ولا يكادون يفقهون قولاً ، وهم

(١) انظر : العرب والبرابرة ، ص ١١٨

(٢) أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي ، كتاب البلدان ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط ١ : ١٩٨٨)

ص ٩٥

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٢ : ص ١٧ .

بالحيوان أشبه منهم بالإنسان»^(١) . فالربط بين التجرد من الدين والتوحش واضح هنا ، فتجرد هؤلاء من الدين هو الذي يجعلهم أقرب إلى الحيوان منهم إلى الإنسان . فالإنسان ، كما ذكرنا ، لا يتحدد بشكله ، بل بتمثله لنسق ثقافي كالدين كما هو الشأن هنا .

لكن التأمل في نصي اليعقوبي والمسعودي يفضح استراتيجية إلغاء الآخر والانتقاص من شأنه في هذين النصين ، كما يفضح مركزية الثقافة التي يصدر عنها كل من اليعقوبي والمسعودي معاً . يذهب اليعقوبي إلى القول بأن السودان والزنج يفتقرون إلى الشريعة ، لكنه يستدرك على هذه الملاحظة بإشارة تنقض ما أتى عليه في الملاحظة السابقة ، فهؤلاء الذين يفتقرون إلى لشريعة يعبدون صنماً يسمونه ححاخوا . وهو ما يعني أنهم لا يفتقرون إلى الدين بمعناه الاعتقادي التعبدي ، حتى لو كان ديناً وثنياً ، إنما هم يفتقرون إلى الشريعة بمعنى جملة الأنظمة والقوانين والتشريعات التي تنظم الحياة في المجتمع . وهو ما أثبتته لهم المسعودي وشمس الدين الدمشقي حين ذكرا أن هؤلاء يمتلكون رسوماً تصنعها لهم ملوكهم ، وأنواعاً من السياسات يسوسون بها رعييتهم . وبناء على هذا ، فإن هؤلاء السودان يمتلكون ديناً لكنه وثني ، ويمتلكون ما ينظمون به حياتهم من رسوم وسياسات لملوكهم . لكن ما سبب الانتقاص من مكانة هؤلاء السودان إذن؟ السبب أن هذا الدين ليس توحيداً سماوياً ، وأن هذه الرسوم والسياسات ليست إلهية ، بل ذات مصدر دنيوي بشري .

إن فكرة الربط الوثيق بين الدين والتحضر الإنساني فكرة شائعة في أغلب المدونات الإسلامية في العصر الوسيط ، وهي فكرة قد تجد ما يدعمها في القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ^(*) ، لكنها لا تمثل امتثالاً كاملاً لشمولية الدعوة الإسلامية وقيم التسامح والإخاء التي أشاعها القرآن وسنة الرسول ﷺ . وقبل أن

(١) شمس الدين الدمشقي ، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط : ١ ، ١٩٨٨) ، ص ٣١٨ .

(*) قال تعالى : ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنْ أَكْثَرُهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ الفرقان/ ٤٤ . وانظر سورة الأعراف/ ١٧٩ . ﴿قُلْ هَلْ أَنْبِئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ (المائدة/ ٦٠) .

نشرح هذه المفارقة يجب علينا أن نبحث عن إجابة شافية للسؤال التالي : ما سبب هذا الربط الوثيق بين الدين والتحضر الإنساني؟ هل لأن الدين نسق ثقافي لاحق في الظهور ، فهو لا يظهر إلا في المجتمعات التي حققت درجة معينة من التقدم والذكاء وتجاوزت مرحلة التوحش أو الهمجية بحسب نظرية جيمس فريزر؟ قد تصح الإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال الأخير من منظور فريزر والأنثروبولوجيا التطورية ، وقد تصحّ حتى من منظور مالينوفسكي والأنثروبولوجيا الوظيفية وغيرتس والأنثروبولوجيا التفسيرية أو الرمزية ، لكن ذلك غير صحيح من منظور الثقافة الإسلامية ، وإذا صحّت فإنها ستكون إجابة جزئية لا تعبّر عن حقيقة الدين في سياق الثقافة الإسلامية . فالدين في هذه الثقافة قد يكون نسقاً ثقافياً ، لكنه ليس نسقاً لاحقاً يتعاقب على المجتمع بعد نسق أولي بدائي ، بل إن الدين أساس وجود البشر ، وهو نسق ثقافي لصيق بالإنسان ، خُلِقَ الإنسان ووُجِدَ الدين معه وأمر ، من أول يوم خُلِقَ ، بالعبادة وطاعة الخالق «وما خلقت الجنّ والإنسَ إلا ليعبدون» (الذاريات/٥٦) .

إن أول إنسان ، من منظور الثقافة الإسلامية ، قد يكون بسيطاً ، لكنه لا يمكن أن يوصف بالبدائية والهمجية ؛ لأن هذا الإنسان الأول كان له دين ، بل إنه كان نبياً هادياً ، وهو أول الأنبياء التسعة والعشرين الذين قصّ الله ذكرهم على محمد ﷺ . (١) . فآدم هو أبو البشر ، وهو أول الأنبياء من منظور الثقافة الإسلامية . سأل أبو ذر النبي ﷺ عن أول الأنبياء فقال : «أيّ الأنبياء كان أول ، قال : آدم ، فقلت : يا رسول الله ونبيّ كان؟ قال : نعم نبيّ مكلم» (٢) . فأول البشر ، من منظور هذه الثقافة ، هو أول الأنبياء ، وهذا يفترض أن الدين وُجِدَ مع وجود البشر ، أو أنّ وجود البشر اقترن بوجود الدين والأنبياء والدعوة إلى عبادة الله وتوحيده . مما يعني ، بحسب هذا التصوّر ، أن الثقافة الإسلامية لا تعرف ، أو لا تعترف بوجود مجتمع أولي بدائي فوضوي . فالدين هو أساس إنسانية البشر ، وهو أساس انتظام حياتهم ، وهو قد وجد بوجودهم . أو بتأويل آخر ، يمكننا القول إن الثقافة الإسلامية لا تقرّ المنظور التطوري في تقدّم المجتمعات البشرية ، فمن كان أسبق ليس بالضرورة أن يكون أكثر تحلّفاً

(١) انظر : عبد الملك بن حبيب ، كتاب التاريخ ، ص ٢٦ .

(٢) مسند الإمام أحمد ، ج : ٥ ، ص ١٧٨ .

وهمجيةً وبدائيةً . فأدم ، أبو البشر ، كان نبياً مكلفاً ، في حين أن العصر الذي سبق الإسلام وصف بـ«الجاهلية» .

يفترض التصور السابق أن الإنسان كائن متدين بالضرورة ، وأن بين الدين والإنسان علاقة تلازم لا تنفك بيسر . لكن كيف يمكن تبرير تلك الصورة الانتقاصية التي ركبها المتخيل العربي للسودان وهم بشر من حيث الأصل؟ إذا كان الله سبحانه وتعالى قد «خلق آدم (الإنسان) على صورته»^(١) في أحسن تقويم ، وكرمه على كثير من خلقه ، وفي رواية أن رسول الله ﷺ «مرّ برجلين يتسابآن فسمع أحدهما يقول لصاحبه : قبح الله وجهك ووجه من يشبهك ، فقال عليه السلام : يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك فإن الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته»^(٢) ، وفي رواية أخرى قال ﷺ : «إذا ضرب أحدكم فليجنب الوجه ولا يقولن قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فان الله خلق آدم على صورته»^(٣) . إذا كان ذلك كذلك فكيف إذن يمكن تفسير تلك المعاملة القاسية وغير الأخلاقية تجاه السود والزنج؟ كيف إذن أمكن للمتخيل العربي أن يقبح وجوه السود وأن يُدرجهم في عداد الوحوش والبهائم؟ ما كان على المتخيل العربي أن يحسمه هو ما إذا كان هؤلاء السودان جديرين بأن يدرجوا في عداد البشر أم لا؟ هل هم بشرٌ كي يعاملوا معاملة البشر؟ أم إنهم بهائم هائمة وسباع ضارية؟ إن هؤلاء السودان يتلكون هيئة بشرية ، فهم منتصبو القامة يمشون على قدمين ، لكن هذه الهيئة التي يشترك فيها الأسود والعربي المسلم ليست كافية لإدراج هؤلاء السودان في عداد البشر الذين كرمهم الله وخلقهم في أحسن صورة وتقويم . إن إنسانية البشر ، من منظور هذه الثقافة ، لا تتحقق في الهيئة ، بل في الأمثال لنسق ثقافي ذي مصدر إلهي تحديداً .

في كتاب «صورة الأرض» لا يأتي ابن حوقل على ذكر بلدان السودان في المغرب والبجة والزنج وغيرها ، والسبب أن هذه بلدان تسود فيها الفوضى وينعدم فيها

(١) محمد بن يعقوب الكليني ، الكافي ، (طهران : دار الكتب الإسلامية ، د . ت) ، م : ١ ، كتاب

التوحيد ، باب الروح ، ص ١٣٤ . وانظر : تفسير القرطبي ، ج : ٢٠ ، ص ١١٤ .

(٢) العلامة المجلسي ، بحار الأنوار ، (طهران : المطبعة الإسلامية ، ١٣٨٦ هـ) ، م : ٤ ، ج : ١ ، كتاب

التوحيد ، ص ١١ .

(٣) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، د . ت) ، ج : ٢ ، ص ٢٢١ .

النظام ، وذلك بسبب انعدام الدين ، حيث إن «انتظام الممالك بالديانات والآداب والحكم وتقويم العمارات بالسياسة المستقيمة . وهؤلاء مهملون في هذه الخصال ولا حظ لهم في شيء من ذلك فيستحقوا به أفراد ممالكهم بما ذكرت به سائر الممالك»^(١) . أما كيفية انتظام الممالك بالديانات ، فسوف تجد من يفصل القول فيها ، وهو شمس الدين الدمشقي الذي دمج شرحه لتلك الكيفية بتفسيره لانعدام الدين في بلدان السودان . فليس لهؤلاء ملة ولا نحلة ، كما «لا يوجد منهم الشيء وضده كالأمانة والخيانة ، والوفاء والغدر . ولم يوجد فيهم النواميس ، ولم يبعث فيهم رسول ؛ لأنهم غير قادرين على الجمع بين الضدين . والشرعية [أي الشرعية] إنما هي أمر ونهي ، ورغبة ورهبة»^(٢) ، وقدرة على التمييز بين الخير والشر ، والنافع والضار . إن انعدام النظام في حياة هؤلاء يرجع لانعدام الديانات ، وانعدام الديانات يرجع إلى قصورهم العقلي بالتحديد ، فعقولهم سخيفة وأفكارهم قاصرة ، وأذهانهم جامدة ، وأخلاقهم قريبة «مما يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلم»^(٣) . ودلائل العجز والقصور والحيوانية تظهر في أنهم غير قادرين على الجمع بين الضدين ، أي على معرفة الشيء وضده ، والتمييز بين الأمر والنهي ، والخير والشر ، و«من لم يعرف الخير من الشر فهو بمنزلة البهيمة»^(٤) كما قال الإمام علي بن أبي طالب . إنهم إذن غير مؤهلين عقلياً لاستقبال الدين أو الشريعة باعتبار الشريعة بمثابة التقنين القضائي والفقهية لأوامر الله ونواهيه . وهذا القصور العقلي الذي يجعلهم غير مؤهلين لتقبل الدين هو الذي يسمح ، من هذا المنظور ، بإدراجهم في عداد الحيوانات . وفي هذا الأمر لا يختلف المسعودي عن يعقوب بن شمس الدين الدمشقي عن ابن حوقل والمقدسي الذي لم يتكلف الدخول إلى ممالك الكفار

(١) ابن حوقل ، صورة الأرض ، (بيروت : منشورات مكتبة الحياة ، ١٩٧٩) ، ص ١٩ .

(٢) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ .

(٤) من خطبة له بعنوان «الوسيلة» ، وهي ليست مذكورة في «نهج البلاغة» ، ونقلها محمد بن يعقوب

الكليني في كتابه «الكافي» ، م ٨ : ص ٢٤ .

لأنه لم ير فائدة في ذكرها^(١)، وكل هؤلاء لا يختلفون عن ابن فضلان الذي مرّ على أتراك الغزّة (الأوغوز) ووصفهم بأنهم يعيشون في شقاء «وهم مع ذلك كالحمير الضّالة لا يدينون بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً»^(٢). فهم «حمير ضالة» لأنهم لا يدينون بدين، ولا يعبدون شيئاً!

لقد تبين أن الاقتران، من منظور الثقافة العربية الإسلامية، بين الدين والإنسان اقتران متلازم ولا فكاك له، وقد كان لهذا الاقتران تبعاته، فهو الذي مكن أو برّر للمتخيّل العربي إلغاء صفة الإنسانية عن السودان والزنج، ووصمهم بالهمجية والتوحش والحيوانية، كما هو شأن غيرهم من سكّان الأقاليم الشمالية^(*). وقد أشرنا إلى أن بعض المؤرخين والجغرافيين والرحالة العرب قد أشار إلى وجود أشكال من الأديان الوثنية وأنواع من الرسوم والسياسات الدنيوية لدى هؤلاء السودان، لكن هذه الأشكال والأنواع لم تكن قادرة على تغيير ما رسخ في المتخيّل العربي من صور تبخيسية انتقاصية عن هؤلاء السودان. وهنا ينبغي أن نتميّز بين الدين بوصفه نسقاً ثقافياً يضطلع بدور في حياة البشر الروحية والاجتماعية، وبين الدين بوصفه هبة ربانية وضوءاً يشرق على الدنيا من المكان الأسمى. وهذا يعني أن الدين ينحصر، من منظور الثقافة الإسلامية، في الأديان السماوية فقط، وما سوى ذلك من أشكال

(١) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح: محمد فخروم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: ١، ١٩٨٧)، ص ٢٣.

(٢) ابن فضلان، رسالة ابن فضلان، جمع وترجمة: حيدر محمد غيبة، (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ط: ١، ١٩٩٤)، ص ٤٧.

(*) يمكننا أن نتساءل عن نظرة المسلمين للعرب قبل الإسلام، هؤلاء لا يدينون بالإسلام إلا من كان منهم على دين إبراهيم (الحنيفية). وفي الإجابة عن هذا التساؤل يجيب محمد أركون بأن الإسلام قد أقصى الثقافة العربية التي وصفها بالجاهلية، فكلمة الجاهلية تعني حرفياً «الوضع الذي كان الناس يجهلون فيه الدين الحق الذي حدده الله لآخر مرة في الوحي الذي نقله النبي محمد»، وعلى هذا فإن مفهوم الجاهلية التي وصف بها عرب ما قبل الإسلام لا يختلف كثيراً عن مفهوم التوحش الذي كان من نصيب سودان الجنوب والشقر من سكان الأقاليم الشمالية. انظر: محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، تر: هاشم صالح، (لندن: دار الساقى، ط: ١، ١٩٩٩)، ص ١٩٠-١٩١.

الدين الأرضية والوثنية فليست جديرة بأن تسمى ديناً . وعلى هذا يكون مفهوم الإنسان مقصوراً على المؤمن بالأديان السماوية فقط ، وهذا ما حمل ابن حوقل على أن يخفف من حكمه القاسي على بلدان السودان المتاخمة لدار الإسلام كالحبشة والنوبة . ففي مقابل تعميم شمس الدين الدمشقي لأحكامه القيمية التبخيسية على السودان قاطبة بما فيهم الحبشة والنوبة ، يستدرك ابن حوقل ليستثني من تلك الأحكام كلاً من الحبشة والنوبة . فعلى الرغم من سواد هؤلاء ومقاربتهم لبقية السودان الآخرين ، إلا أنهم «يرجعون إلى ديانة وريضة وحكم ، ويقاربون أهل الممالك كالنوبة والحبشة فإنهم نصارى ، يرتسمون مذاهب الروم»^(١) . فهؤلاء يقاربون أهل الممالك ، أي البلدان الإسلامية ؛ لأنهم اعتنقوا ديانة سماوية هي النصرانية التي أتتهم من الروم . ومع هذا الاستثناء الذي يخرج به ابن حوقل كلاً من الحبشة والنوبة من أحكامه السابقة بشأن السودان ، إلا أنه كان مشدوداً إلى المركزية الإسلامية التي تصدر عن اعتقاد راسخ بأن مملكة الإسلام هي قلب العالم المتحضر ومركزه الذي يشع على العالم نوراً . فهذه البلدان ، أي الحبشة والنوبة ، كانت تدين بالنصرانية ، لكنها «شُرُفت وعظُمت»^(٢) أكثر حين جاءها الإسلام .

هناك اختلاف يجب أن نشير إليه بين الثقافة الإسلامية وبين التيارات الأنثروبولوجية الحديثة في مفهوم الدين ، ويكمن ذلك تحديداً في الاختلاف في مصدر الدين وفي طبيعته أساساً . صحيح أن كلا التصورين ينطلق من اعتبار الدين نسقاً ثقافياً أنيطت به مسئولية تنظيم الحياة البشرية ، ومسئولية الإجابة عن الأسئلة الإنسانية المحيرة ، لكن الأنثروبولوجيا تعتقد أن الدين نسق ثقافي ذو مصدر بشري اجتماعي ، أي إنه تعبير رمزي عن المجتمع الذي اتفق على أن يخلق حشداً من القوى الغيبية لحماية أخلاقه ومعاقبة المفسدين^(٣) . أما الدين ، في الثقافة الإسلامية وفي أية ثقافة دينية ، فهو هبة إلهية ونور رباني يشرق على البشرية لهدايتها إلى سواء السبيل . في الحالة الأولى يكون الدين نابعاً من داخل المجتمع ومسئولاً عن تلبية حاجاتها الروحية ، كما أنه مسئول عن تحقيق التضامن والتكامل داخل المجتمع ، أو

(١) صورة الأرض ، ص ١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

(٣) نظرية الثقافة ، ص ٢٢٨ .

كما يكتب كليفورد غيرتس بأنه «من الواضح أن الإيمان بالمعتقدات الدينية إنما ينبع من تأثير الأعمال الاجتماعية والنفسية للرموز الدينية»^(١). في حين أن الدين في الحالة الثانية قد تناط به المسؤوليات السابقة، لكنه من مصدر إلهي لا بشري. وفي هذا السياق يرى غيرتس أن الفرق بين الدين من منظور المؤمنين به، وبين بقية الأنساق الثقافية كالأيديولوجيا والعلم والفلسفة يكمن في «أن المعتقدات الدينية تعتبر ذوات مستقلة وليست نتائج تجارب - أي تقوم مثلاً على أساس وعي اجتماعي عميق أو على أساس تأملي فكري تحليلي منطقي أو على أساس ملاحظات تجريبية وفحص للافتراضات. إنما هي تقوم على اعتبارات سابقة على كل ذلك. وبالنسبة لمن يؤمنون بهذا فإن المعتقدات الدينية ليست ذات طبيعة استقرائية وإنما ذات طبيعة براجماتية، ولا يقدم العالم الدليل على حقيقتها وإنما هو شاهد لها»^(٢).

وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الرؤيتين، فإنهما تتفقان على أن الدين يقوم بوظيفية روحية و نفسية واجتماعية مهمة في المجتمعات المؤمنة. إن الدين، أو النماذج الدينية كما يقول غيرتس، تقوم بوظيفتين أساسيتين^(٣): فهي من ناحية بمثابة أطر استيعاب وفهم وإدراك وعاكسات رمزية يمكن من خلالها تفسير التجربة الدينية. ومن ناحية أخرى فإنها بمثابة مرشد للعمل أو مسوّد للسلوك. وهذه الوظيفة الأخيرة تجعل النماذج الدينية والثقافية بصورة عامة، بمثابة آلية للهيمنة بحيث يكون الفرد محكوماً بتعليماتها وأحكامها. وعلى هذا الأساس كان غيرتس، كما أوضحنا سلفاً، يدرس الأنساق الدينية والثقافية كما لو كانت برامج حاسوبية أو قواعد وراثية، وذلك بوصفها مجموعة من التعليمات والوصفات التي تهين لحدوث العمل العضوي أو الحاسوبي، فالأنساق الثقافية هي مجموعة من ميكانيزمات الضبط والتحكم - مثل الخطط، والوصفات، والتعليمات التي تمارس وظيفته بالتحكم في السلوك العام وتنظيم العمليات الاجتماعية والنفسية، وذلك بالقدر الذي تزودنا الأنساق الوراثية بقوالب لتنظيم العمليات العضوية^(٤)، بمعنى أن سلوك الإنسان مبرمج ومقرّر سلفاً

(١) الإسلام من منظور علم الإناسة، ص ١١٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١١.

(٣) انظر: المرجع نفسه، ص ١١٠.

(٤) انظر: The Interpretation of Cultures, Pp. 44, 216

وفقاً للأنساق الثقافية التي يتمثلها الشخص . وبالنسبة للدين ، فإنه من الأنساق الثقافية التي تُجسّد تعليماتها في نص تأسيسي ذي هالة قدسية . وفي الإسلام كان القرآن الكريم هو النص التأسيسي المقدس الأول ، فهو الذي جمع تعليمات الدين وأحكامه ، كما مثل مصدراً للرؤية وقاعدة للجماعة التي آمنت بما جاء به الرسول ﷺ ، فعلى تعليماته سارت هذه الجماعة ، وبأوامره ونواهيه التزمت .

رأينا فيما سبق كيف أقصى أغلب العلماء شعوب السودان من قائمة الشعوب التي استحققت مسمى الإنسانية ، وينبغي علينا الآن أن نقرن ما توصّلوا إليه من نتائج بحق السود والزواج بما جاء في نصي الإسلام التأسيسيّين الأول والثاني ، القرآن وسنة الرسول ﷺ . وذلك في محاولة للتوصل إلى رأي بشأن التطابق بين رؤية المسلمين ورؤية النص المقدّس ، فهل كان العلماء السابقون يصدرون في رؤيتهم للسودان من تعليمات القرآن والسنة؟ وهل كانت رؤاهم في هذا الشأن تتطابق مع ما جاء في القرآن والسنة؟ أم إنهم كانوا يصدرون عن مرجعية مختلفة ، يونانية مثلاً ، ويمثّلون لمكنوزات ثقافتهم المحلية أو «الجاهلية»؟

٣ . ٤ . الآخر في التصرّو الإسلامي :

تضمّن النص القرآني والنبوي تصوّراً عاماً عن «الإنسان» من جهة ، وعن «الإنسان المسلم» من جهة ثانية ، وعن «الآخرين» الذين دخل معهم المسلمون في علاقات جوار سلمية أو سجالية متوترة أو حربية دموية ، وهم على ثلاثة أنواع بحسب تقسيم الشهرستاني ، فهؤلاء إما أن يكونوا «من لديه كتاب منزل محقق ، مثل : اليهود ، والنصارى . ومن له شبهة كتاب مثل : المجوس ، والمناوية . ومن له حدود وأحكام دون كتاب مثل : الفلاسفة الأوّل ، والذهرية ، وعبد الكواكب الأوّثان ، والبراهمة»^(١) . وهم عند التحديد يمثّلون المشركين من قريش ، والمشركين من أهل الكتاب من اليهود والنصارى .

ومنذ البدء عبّر القرآن الكريم والأحاديث النبوية عن نظرة متسامحة تجاه الآخر بصورة عامة ، وذلك بناء على التصور الإسلامي للإنسان بوصفه أفضل المخلوقات

(١) الشهرستاني ، الملل والنحل ، تح : محمد سيد كيلاني ، (بيروت : دار صعب ، ١٩٨٦) ، ج ١ : ٣٧ .

وأكرمها . فالله سبحانه وتعالى ، بحسب التصور القرآني ، قد كرم الإنسان بوصفه إنساناً دون تحديد بدرجة تحضر أو لون أو لغة أو دين (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً (الإسراء/ ٧٠) ، و﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين/ ٤) ، و﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ﴾ (الانفطار/ ٧) ، و﴿وَصَوَّرَكُمُ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ﴾ (غافر/ ٦٤) . ومن هنا كان الإسلام ملتزماً بمثل الإخاء الإنساني ومبادئ العدل والمساواة والحرية واحترام حرمة الشخص البشري مهما كانت لغته ولونه ودرجة تحضره وجنسه وعرقه . ومن أقوال الإمام علي بن أبي طالب في كتابه إلى مالك الأشتر حين ولاه على مصر : «إِنَّهُمْ [الناس] صِنْفَانِ إِمَّا أَخٌ لَكَ فِي الدِّينِ ، وَإِمَّا نَظِيرُكَ فِي الْخَلْقِ» ، فالإنسان يبقى إنساناً مهما كانت لغته ولونه وشكله وعرقه ، بل إن هذه الأعراض (اللون ، اللغة ، الجنس ، العرق . . .) إنما هي آيات ودلائل على قدرة الله سبحانه وتعالى وعظمته ﴿ومن آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين﴾ (الروم/ ٢٢) . فبهذا الاختلاف ، كما يقول المفسرون ، وقع التعارف ، ولو اتفقت ألسنة البشر وتشاكلت ألوانهم وأجناسهم لوقع الالتباس .

وعلى هذا ، فإن اختلاف الألسنة والألوان والأشكال والأعراق إنما هو علامة واضحة على حكمة الخالق وكمال قدرته ، ومن هنا فإنها لا تصلح لتكون موضوعاً للتفاخر والتفاضل بحسب المنظور القرآني . فالإنسان ، من حيث الأصل مخلوق من تراب ، ومن هنا فإن جميع بني الإنسان يرجعون إلى أصل واحد ، كما أن مالهم الأخير إلى هذا الأصل ﴿منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارةً أخرى﴾ (طه/ ٥٥) . وهذا الاشتراك في أصل الخلق والمال يمنع التفاخر والتفاوت بين بني الإنسان . فمما ورد عن الرسول ﷺ قوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى أَعْجَمِيٍّ وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ وَلَا لِحُمْرٍ عَلَى أَسْوَدَ وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ إِلَّا بِالتَّقْوَى﴾ (١) .

ينطلق هذا التصور من ضرورة الاعتراف بالآخرين ، وهذا هو منطلق الإسلام في رفض أي ضرب من ضروب التفاوت والتفاخر بين البشر ، اللهم إلا من ناحية التقوى

(١) مسند الإمام أحمد ، ج : ٥ ، ص ٤١١ .

والإيمان . وهذا ما يبرّر الشمولية في الدعوة الإسلامية ، فالنبي رسولٌ لجميع البشر ، وهو وإن بُعثَ بين العرب «الأميين» إلا أن دعوته تتخطاهم إلى الناس كافة ، فهو «سول الله إليكم جميعاً» (الأعراف/١٥٨) ، ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء/١٠٧) ، و﴿ما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ (سبأ/٢٨) . وعن الرسول أنه قال : ﴿أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي كَانَ كُلُّ نَبِيٍّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى كُلِّ أَحْمَرَ وَأَسْوَدَ﴾^(١) ، بمعنى أن الرسول ﷺ لم يبعث إلى العرب فقط ، بل إنه بُعث إلى أهل الشرق والغرب ، وأهل السماء والأرض من الجن والإنس أجمعين . وما يبرّر شمولية الدعوة الإسلامية أن الرسول ﷺ هو خاتم النبيين ﴿ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شيء عليماً﴾ (الأحزاب/٤٠) . وخاتمية الإسلام لا تعني الإتيان بدين جديد يختلف عما جاء به الرسل السابقون : «وما محمدٌ إلا رسول قد خلت من قبله الرسل» (آل عمران/١٤٤) ، ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ (البقرة/١٣٦)^(٢) ، فالإسلام إذن امتداد وتكميل للرسالات السابقة ، كما أن القرآن كتاب مصدّق ومفصّل لما بين يديه من الكتب من توراة وإنجيل وزبور وصحف : ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة الإنجيل﴾ (آل عمران/٣) . وبناء على هذا التصور ، كان بمقدور الإسلام أن يحتضن البشر مهما اختلفوا ، فقد كان بمقدوره أن يحتضن الكفار ومشركي قريش ، وذلك بوصفهم بشراً ضالّين وبحاجة إلى الهداية والرّشد . أما اليهود والنصارى فقد احتضنهم الإسلام واعتبرهم متفقين معه في وحدة الاعتقاد الإبراهيمي .

ينبع تسامح الإسلام مع مشركي قريش في مكة ، في بادئ الأمر ، من هذا التصور الشمولي للإنسان . وهو بفضل تبنّيه لوحدة الاعتقاد بين الأديان التوحيدية السماوية ، تسامح مع أهل الكتاب من يهود ونصارى في المدينة . غير أن هذا التصور الشمولي للإنسان ، وهذا الاعتقاد بوحدة الأديان السماوية لم يكونا قادرين على منع

(١) صحيح مسلم ، ج : ١ ، ص ٣٧٠ .

(٢) وانظر : سورة آل عمران ، آية (٨٤) .

الصدام على أرض الواقع بين المسلمين من جهة ، والمشركون واليهود من جهة ثانية . فقريش في مكة اعتبرت الإسلام تهديداً لدينها المحلي الوثني ، واليهود في المدينة اعتبروا الإسلام تهديداً لدينهم السماوي الذي تميّزوا به وكانوا بفضلهم ﴿أبناء الله وأحباؤه﴾ (المائدة/١٨) . ومن هنا كانت قريش قضية الإسلام الكبرى في مكة ، كما كان اليهود قضيته الكبرى في المدينة . وما كان أمام الإسلام إلا القبول بالمواجهة سواء كانت على مستوى الحرب المسلّحة ، أم على مستوى السجال والنقاش بغية الإقناع بالتي هي أحسن . فالإسلام لا بد أن ينتشر ، وحين تقف أية قوة في طريق انتشاره ، فلا خيار عندئذ غير المواجهة ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ (التوبة/٣٣) .

وفي سياق هذه المواجهات كان القرآن الكريم يعيد ترتيب نط العلاقات السائدة بين الجماعات في مكة وفي المدينة . وعندئذ بدأت الصور السلبية للجماعات المناوئة في الظهور ، فالكفار والمشركون نجسٌ : ﴿إنما المشركون نجسٌ﴾ (التوبة/٢٨) ، وضالّون ، وضلالهم أشد من ضلال الأنعام ، وهم يعيشون في جهل شامل وبدائي ، وبحسب المصطلح القرآني فإنهم يعيشون عيشة «جاهلية» ، والوصف بالجاهلية هنا إشارة إلى الوضع الذي كان الناس يجهلون فيه الإسلام بوصفه الدين الحق ، لكنها قد تعني كذلك التوحّش والبدائية^(١) . وأما مصطلح اليهود والنصارى فهما مصطلحان مدينيان ، وبدله أُستعمل مفهوم «أهل الكتاب» لأول مرة في الفترة المكية الأخيرة بعد أن كان الكفار ومشركو قريش هم «الآخر» المناوئ الأبرز للوجود الإسلامي ، إلا أن مصطلح «أهل الكتاب» سيتكرر استعماله بشكل متواتر في الفترة المدنية الأولى للإشارة إلى اليهود والنصارى . وحين دخل الإسلام في صراع مسلّح مع جماعات اليهود في المدينة (بنو قينقاع ، بنو النضير ، بنو قريضة) ، بدأ مصطلح «أهل الكتاب» يتراجع لصالح مصطلح «هود» و«نصارى» مع ذم واضح لليهود ، وامتداح النصارى دون الكف عن مجادلتهم نهائياً^(٢) ، قال تعالى : ﴿لتجدنّ أشدّ الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدنّ أقربهم مودةً للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون﴾ (المائدة/٢٨) .

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، ص ١٩٠ ، و ٢٠٤ .

(٢) انظر : الغرب المتخيّل ، ص ٥٨ .

وفي الوقت الذي امتدح فيه القرآن الكريم النصارى وتسامح معهم ، فإنه نظر إلى اليهود نظرة سلبية ، وأصدر بشأنهم أحكاماً ونعوتاً سلبية عديدة ، فمن خصائصهم^(١) الجشع والحرص على الدنيا ، والخيانة والغدر ، والمساومة حتى في الأمور الدينية ، والاستكبار والتعامل مع الآخرين بغطرسة واستعلاء ، والكذب ، والتحريف ، والجن ، والسفاهة ، والتآمر ، والإفساد في الأرض ، وقسوة القلوب . . . وقد يكون سبب الاختلاف في التعامل مع اليهود والنصارى راجعاً إلى ما سببه اليهود من تهديد وعداء للدعوة الإسلامية الناشئة في المدينة . غير أن هذا السبب لا يمنع من توافر أسباب أخرى لهذا العداء والخلاف بين المسلمين واليهود . وفي «السيرة النبوية» ، ينقل ابن هشام عن ابن إسحاق أنه قال : «حدثني عاصم بن عمر بن قتادة عن رجال من قومه قالوا : إنَّ ما دعانا إلى الإسلام - مع رحمة الله وهداية لنا - لما كنَّا نسمع من رجال يهود ، وكنا أهل شرك أصحاب أوثان ، وكانوا أهل كتاب ، وعندهم علم ليس لنا ، وكانت بيننا وبينهم شرور ، فإذا نلنا منهم بعض ما يكرهون قالوا لنا : إنه قد تقارب زمان نبيّ يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم»^(٢) .

إن رواية عاصم بن عمر بن قتادة تشير إلى أن العداء من حيث الأصل لم يكن بين مسلمين ويهود ، بل بين العرب (المشركين) واليهود ، بين «الأميين» من ليس لديهم كتاب ، وبين «أهل الكتاب» من اليهود ، ف«الفرقتان المتقابلتان قبل المبعث هم أهل الكتاب والأميون (. . .) وكانت اليهود والنصارى بالمدينة ، والأميون بمكة»^(٣) . وهو ، بحسب ما يفهم من الرواية ، عداء بعيد ويرجع إلى ما قبل البعثة النبوية ، حيث كان بين العرب واليهود شرور ونزاعات واعتداءات متبادلة . وفي مقابل هذا التفسير التاريخي للعداء بين الطرفين ، يذكر الجاحظ تفسيراً اجتماعياً للأسباب «التي لها صارت النصارى أحبّ إلى العوام من المجوس ، وأسلم صدوراً عندهم من اليهود ، وأقرب مودة وأقل غائلة ، وأصغر كفراً وأهون عذاباً»^(٤) . ومن هذه الأسباب

(١) انظر مثلاً المواضع التالية في القرآن الكريم : (آل عمران/١١٢-١١٨-١١٩) ، (النساء/١٦٠-١٦١) ، (البقرة/٤٧-٤٨-٧٤-١٠٠-١٤٢) ، (المائدة/١٨-٣٢) .

(٢) ابن هشام ، السيرة النبوية ، ج/١ ، ص ١٨٢ .

(٣) الملل والنحل ، ج : ١ ، ص ٢٠٨ .

(٤) أبو عثمان الجاحظ ، الرد على النصارى ، رسائل الجاحظ ، ج : ٣ ، ص ٣٠٨ .

بعد ديار النصارى من مبعث الرسول ﷺ ومُهاجره بُعداً جعلهم لا يثيرون كيداً ولا يجمعون على حرب كما هو شأن اليهود الذين كانوا يسكنون بالقرب من المسلمين فقد «كانوا جيران المسلمين في يثرب وغيرها ، وعداوة الجيران شبيهة بعداوة الأقارب في شدة التمكن وثبات الحقد . وإنما يعادي الإنسان من يعرف ، ويميل على من يرى ، ويناقض من يشاكل ، ويبذله عيوب من يخالط . وعلى قدر الحب والقرب يكون البغض والبعد . ولذلك كانت حروب الجيران وبنى الأعمام من سائر الناس وسائر العرب أطول ، وعداوتهم أشد»^(١) . فهذا القرب والبعد هو من أول الأسباب التي غلّظت القلوب على اليهود ، ولينتها على النصارى بين المسلمين بحسب تفسير الجاحظ ، هذا إضافة إلى أسباب أخرى كهجرة المسلمين إلى الحبشة بجوار النجاشي ، وانتشار النصرانية بين العرب قبل مجيء الإسلام .

ومع افتراض الصحة في القول بهذا التفسير الاجتماعي الذي يسوقه الجاحظ ، أو ذاك التفسير التاريخي الذي ينقله ابن إسحاق عن عاصم بن عمر بن قتادة ، فإن القرآن الكريم تمكّن من تجاوز الواقع بحيثياته وتفصيلاته الجزئية ، وذلك بحكم الكثافة الرمزية والدلالية التي يخترنها الخطاب القرآني ، لدرجة يغدو من الصعوبة حقاً «ضبط ما هو تقريرى وما هو مجازي متخيّل في موقف القرآن م الاختلاف الديني»^(٢) . إلا أنه وبصورة عامة ، يمكن القول بأن القرآن الكريم قد أقرّ وحدة البشر في التكوين ، ووحدة المسلمين واليهود والنصارى في الاعتقاد ، كما أقرّ الاختلافات بين البشر في اللغة واللون والعرق والجنس وغيرها . غير أن هذه الاختلافات لا توجب التفاضل والتفاخر ، بل توجب التواصل أو «التعارف» بحسب المصطلح القرآني ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات/١٣) ؛ وذلك راجع إلى أن الاختلاف والتغاير إنما يتأسس في الخطاب القرآني على قاعدة التشابه والوحدة في الخلق والتكوين من جهة ، وشمولية الدعوة وخاتمة الرسالة من جهة ثانية .

إن الاعتقاد بوحدة الخلق والتكوين ، وشمولية الدعوة ، والحث على التعارف ، كل هذا منع الحديث ، في الإسلام ، عن تفاضل بين البشر من حيث الألوان ، ومن

(١) المصدر نفسه ، ج : ٣ ، ص ٣٠٩ .

(٢) الغرب المتخيّل ، ص ٧٤ .

هنا لم يكن وارداً الحديث عن الأسود والسود بصورة سلبية وقدحية في القرآن الكريم . فالأسود بشر مثله مثل الأبيض ، كلاهما مخلوق من تراب ، وينتهي إلى أب واحد وأم واحدة ، وكلاهما عبدٌ لإله واحدٍ ، ومشمولٌ بدعوة واحدة ، ومستولٌ يوم الآخرة عن أمور مشتركة .

٣ . ٥ . الأسود بين شمولية الدعوة ومجازيات الثقافة :

تقوم العقيدة الإسلامية في جوهرها على عدة مبادئ قطعية ، ومنها الاعتقاد بأن البشر متساوون في أصل الخلق ، وهم مقصودون بالدعوة الإسلامية بدرجة متساوية ، فالرسول بُعث إلى الأسود والأحمر والعجمي والعربي . ومن هنا التزم الإسلام ، كما قلنا ، بمُثل الإخاء والمساواة وحرمة الإنسان مهما كان لونه وعرقه ، فلم يقرّ أي ضرب من ضروب التمايز والتفاخر والتفاضل بين البشر إلا من ناحية درجة الإيمان والتقوى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات/١٣) .

غير أن بعض الباحثين^(١) يرى أن الإسلام قد تعامل مع البشر و«الآخرين» وفق مستويات متعددة ، فالتعامل على مستوى العقيدة والمستوى الأخلاقي المثالي يختلف عن التعامل مع «الآخرين» على مستوى الشريعة وسنّ القوانين البراجماتية العملية . فالمساواة والأخوة والتضامن الإنساني مبادئ متأصلة في الرؤية الأخلاقية للإسلام ، في حين كان على الشريعة أن تواجه واقعاً «يشكّل فيه السود قاعدة استقرار مصالح التجار الذين أصبحوا من الصحابة الأجلّاء أو النخب الجديدة»^(٢) . ومع اتساع الفتوحات الإسلامية وتزايد أعداد العبيد والإماء أصبح بالإمكان امتلاك أعداد هائلة من العبيد والإماء ، «فأصبح في إمكان فرد من النخبة المسلمة امتلاك ألف من العبيد بعد بدء الغزوات ، بل وأصبح في وسع كل جندي أن يمتلك الخدم بداية من خادم واحد إلى العشرة . فحين توفي الزبير زوج أخت عائشة عام ٦٥٦ ، ترك وراءه ألفاً من

(١) انظر مثلاً : - حلمي شعراوي ، صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، ص ٢٤٥ .

- ليلي أحمد ، المرأة والجنوسة في الإسلام ، تر : منى إبراهيم وهالة كمال ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، سلسلة المشروع القومي للترجمة ، ط : ١ ، ١٩٩٩) ، ص ٧٠ .

(٢) صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، ص ٢٤٥ .

العبيد وألفاً من الجواري»^(١) . وأمام هذا الواقع كان على الشريعة أن تحافظ على الرؤية الأخلاقية التي تضمّنها القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ ، كما كان عليها أن تحافظ على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع ، والذي تمثّل ظاهرة «الرق» أهم عامل من عوامل استقراره آنذاك .

يقرّ الجميع بأن «الرق» ظاهرة تتعارض مع مبادئ الإسلام الإنسانية ، لكنّ الإسلام لم يقطع بنفي هذه الظاهرة كما قطع تدريجياً بنفي ظواهر أخرى كشرب الخمر وغيره . لقد أغلق الإسلام مصادر الرق السائدة ، وحصرها في مصدر واحد هو «أهل الحرب» من دون اليهود والنصارى والمجوس القائمين بشروط الذمة ، فإن أخلّوا دخلوا في قسم «أهل الحرب» . كما أن الإسلام عالج هذه الظاهرة بطريقة تقضي عليها بالتدريج ، فإذا ضيّقت مصادر الرق ، وشرّعت أبواب العتق وتحرير الرقاب ، فإن هذه الظاهرة سوف تنتهي تدريجياً . غير أن الذي حصل كان على خلاف ذلك ، فالمسلمون «لم يتدرّجوا في العتق لظروف كثافة ظاهرة الرقيق والحاجة إليهم»^(٢) ، فبدل أن تنتهي هذه الظاهرة مع الإلحاح على تضييق باب الرق وتشريع حالات العتق الكثيرة ، تعاظمت هذه الظاهرة تعاظماً مذهلاً ، بحيث لم يكن بالإمكان الحديث عن المساواة والتضامن الاجتماعي بين إنسان حرّ ومستول وآخر عبد مملوك . ومن هنا ، ففي الوقت الذي يشرّع النص القرآني جواز الزواج بالعبيد المؤمنين والإماء المؤمنات ، بل ويفضّله على الزواج بالحرّ المشرك والحرّة المشركة : ﴿ لا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ﴾ (البقرة/٢٢١) ، وعن الرسول ﷺ قال : «لا تزوجوا النساء لحسنهن فعسى حسنهن أن يرديهن ولا تزوجوهن لأموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن ولكن تزوجوهن على الدين ولأمة سوداء خرماء [وفي رواية خرساء] ذات دين أفضل»^(٣) ، وفي حديث آخر : «أمة سوداء ذات دين خير من امرأة

(١) المرأة والجنوسة في الإسلام ، ص ٨٦ .

(٢) صورة الأفريقي لدى المثقّف العربي ، ص ٢٤٥ .

(٣) تفسير القرطبي ، ج ٤ ، ص ٢٩ .

حسناً لا دين لها»^(١)، في هذا الوقت يتحدث المفسرون والفقهاء عن «ضرورات الزواج» بالعبيد والإماء، وعن الحكمة في منع الزواج بالإماء في غير ضرورة، ف«من وجد صداق حرة فلا ينكح أمةً»، وعن ابن طائوس عن أبيه قال: لا يحلّ نكاح الحرّ الأمة وهو يجد بصداقها حرة»^(٢). إن الزواج بالإماء أو بالعبيد بعقد أصبح غير مستساغ ولا محبّب، بل ممنوعاً ولا يحلّ إلا بضرورة كضرورة من خاف الزنا؛ إذ الضرورات تبيح المحظورات. بل ذهب بعضهم إلى أبعد من هذا، بحيث كره زواج الأبيض بالسوداء والأسود بالبيضاء، أحراراً كانوا أو عبيداً، وعدّ هذا النوع من الزواج بمثابة تغيير لخلق الله وفطرته التي فطر الناس عليها. ففي مقابل ابن حزم الذي جوّز لابن الزنجية المهملة أن ينكح ابنة الخليفة الهاشمي^(٣)، كان طائوس اليماني (١٠٦هـ) صاحب عبد الله بن عباس «لا يحضر نكاح سوداء بأبيض ولا بيضاء بأسود ويقول هذا من قول الله فليغيرن خلق الله»^(٤)، كما روي عن ابن عباس نفسه «في قوله تعالى ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾» (البقرة/١٣٨)، قال: «البياض»^(٥)، أي أن صبغة الله هي البياض، في حين أن السواد من صبغة الشيطان! وحاول فريق آخر تأويل أحاديث الرسول على أنها ذم للسود لا مدح كما يوهّم ظاهر النص، وعدّ بعضهم هذه الأحاديث من تصحيف المحدثين، فأصل الحديث هو «سواء» بدل «سوداء»، وقالوا: إن السواء هي القبيحة^(٦).

لقد أقرّ الإسلام في رؤيته الأخلاقية مبادئ الإخاء والتضامن والمساواة ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات/١٠)، ولكن الاصطدام بالواقع يستلزم معالجة مختلفة

(١) محمد بن أحمد التيجاني، تحفة العروس ومتعة النفوس، تح: جليل العطية، (لندن: دار رياض

الريس، ط: ١، ١٩٩٢)، ص ٢٣٤.

(٢) محمد بن إدريس الشافعي، كتاب الأم، تح: محمد زهري النجار، (بيروت: دار المعرفة، ط: ٢،

١٩٧٣)، ج: ٥، ص ١٠.

(٣) السود والحضارة العربية، ص ١٥١.

(٤) تفسير القرطبي، ج: ٥، ص ٣٩٥.

(٥) جلال الدين السيوطي، نزهة العُمَر في التفضيل بين البيض والسود والسمر، تح: سمير حلبي،

(القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، د.ت)، ص ١٨.

(٦) تحفة العروس ومتعة النفوس، ص ٢٣٤.

للحر والعبد ، وللحرة والأمة . فإذا كان الإسلام قد منع التفاضل والتمايز والتفاخر على المستوى الإنساني العام ، فإنه اضطرَّ إلى الإقرار بالاختلاف والتمايز حين واجه الواقع . صحيح أن العبد إنسان والأمة إنسانة من منظور الإسلام ، لكن وضعهما الاعتباري والعملي في الواقع يُجبر على التشريع بأحكام مختلفة للأحرار والحرائر ، كما للعبيد والإماء ، وخصوصاً فيما يتعلّق بأحكام المعاملات الاجتماعية كالزواج والطلاق والإرث . فإذا كان الإسلام قد أباح الزواج بواحدة إلى أربع من الحرائر ، ومنع ما زاد عن الأربع ، فإنه أباح التّسرّي بعدد غير محدود من الإماء «ملك اليمين» ، كما أن أغلب العلماء يرون أنه لا يجوز للعبد أن يجمع بين أكثر من امرأتين ، فللعبد ، بحسب عبارة الإمام الشافعي ، أن ينكح امرأتين «ولا يزيد العبد على امرأتين (. . .) والعبد فيما زاد على اثنتين من النساء مثل الحر فيما زاد على أربع لا يختلفان ، فإذا جاوز الحر أربعاً فقلت ينفسخ نكاح الأواخر منهن الزوائد على أربع ، فكذلك ينفسخ نكاح ما زاد العبد فيه على اثنتين^(١) . ولا يحلّ لهذا العبد أن يتسرّى بالإماء كأسياده أذن له سيده أو لم يأذن ؛ «لأن الله تعالى إنما أحلّ التسرّي للمالكين ، والعبد لا يكون مالكاً بحال»^(٢) . وإذا خاف المسلم من عدم قدرته على العدل بين زوجاته ، فعليه الزواج بواحدة ، فإن أحبّ الزيادة فعليه بالإماء ، إذ «لم يُشرّع القسّم في الإماء ، فليس للموطوءة بالملك قسمة» كما يقول الفقهاء^(٣) ، ويقول تعالى : ﴿وإن خفتن ألاّ تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألاّ تعولوا﴾ (النساء/٣) . وحتى لو كانت هذه الأمة زوجة بعقد نكاح لا بملك اليمين ، فإن العلماء يرون أن على الرجل أن «يقسم للحررة يومين ، وللأمة يوماً»^(٤) . ومن قذف حرّة فعقابه أن يجلد ثمانين

(١) انظر : كتاب الأم ، ج : ٥ ، ص : ٤١ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٥ ، ص : ٤٣ .

(٣) القسّم هو أن يقسم الزوج لبيّته على زوجاته . وللتوسّع في الأحكام الشرعية المتعلقة بزواج الأمة والعبد أو الرق والعقّ يمكن الرجوع إلى المؤلفات الفقهية المتخصصة : انظر مثلاً :

- الشافعي ، كتاب الأم ، باب النكاح ، وباب العتق .

- نجم الدين المحقق الحلي ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، (بيروت : مؤسسة الوفاء ،

ط : ٣ ، ١٩٨٣) ، ص : ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٤٥ ، ٦٥٥ ، ومواضع أخرى .

(٤) كتاب الأم ، ج : ٥ ، ص : ١١ . وانظر : شرائع الإسلام ، ص : ٥٥٥ .

جلدة ، في حين أن من قذف غير حرة لم يجلد ثمانين جلدة ، كما أن الإسلام جعل عليهن نصف عقوبة الزنا ﴿فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب﴾ (النساء/ ٤٢) ، فإذا زنت الأمة أقيم عليها نصف الحدّ ، أي خمسين جلدةً ، سواء كانت ذات زوج أو لم يكن لها زوج ، ولا يجب عليها الرجم ، لأنه لا يتبعّض^(١) . وإذا كان الإسلام قد ضمن للرجل الحر والمرأة الحرة حقوقاً فيما يتعلق باستقرار الحياة الزوجية والعائلية ، فإن العبد والأمة حرّما من أهم هذه الحقوق ، إذ لا يجوز للعبد ولا للأمة أن يعقدا لأنفسهما نكاحاً إلا بإذن المالك . وعلى هذا فإن الأمة تُزوّج وتُطلق بغير إرادتها ، فالأمة تُنكح بغير إرادتها ، كما تطلق ببيعها ، فبيعها طلاقها ، قال ابن عباس : «طلاق الأمة ستُ : سببها طلاقها ، وبيعها ، وعتقها ، وهبتها ، وميراثها ، وطلاقها»^(٢) . بل ثمة أحكام لا تتناسب مع الذوق الإنساني ، فالخلي مثلاً يذكر أنه «لا بأس [للرجل] أن يطأ الأمة وفي البيت غيره ، وأن ينام مع أمتين»^(٣) ، في حين أن ذلك أمراً مكروهاً حين يتعلّق الأمر بالحرائر .

ومع ذلك ، علينا أن نُقرّ مع العقاد وعبدو ونصر حامد أبو زيد وآخرين بأن الإسلام قد صنع خير ما يطلب منه أن يصنع في ذلك الظرف التاريخي . فالإسلام شرّع العتق ولم يُشرّع الرق كما هو معروف ، بل جعل للعتق موارد كثيرة بوصفه ضرباً من ضروب الكفّارات في القتل والصوم والنذر وغيرها ، كما أنه جعل للعتق فضلاً كبيراً حتى روي : «من أعتق مؤمناً أعتق الله بكل عضو منه عضواً له من النار»^(٤) . وفضلاً عن ذلك فإن القرآن «لم يرد فيه نص يدل على الأمر بالاسترقاق ، أو يدلّ على اتخاذ الإماء سراري ، وما يلاحظ أن ملك اليمين لم يأت في القرآن إلا بصيغة الفعل الماضي ، وهذا يرجّح ما نذهب إليه من أن المقصود بملك اليمين هو ما رسب

(١) أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ، التبيان في تفسير القرآن ، تح : أحمد قصير العاملي ، (قم : مكتب الإعلام الإسلامي ، ط ١ : ١٤٠٨هـ) ، م/٣ ، ص ١٦٨ . وبهذه الآية استدلّ الخوارج على بطلان الرجم ، فإذا كان الرجم لا يتبعّض ، دلّ ذلك على أن لا أصل له ، انظر : المصدر نفسه ، م/٣ ، ص ١٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، م/٣ ، ص ١٦٢ .

(٣) شرائع الإسلام ، ص ٥٣٧ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٦٥٥ .

من زمن الجاهلية ، ومن أسرى الحروب الإسلامية ، ولم نجد آية واحدة جاءت بصيغة الفعل المضارع»^(١) ، مما يعني أن الإسلام جاء وظاهرة ملك اليمين شائعة في المجتمع العربي . وهو ما يؤكد كذلك أن الإسلام يقف على النقيض من نظام الرق والعبودية ، «ولعلنا لا نكون مغالين حين نقول إننا إذا وضعنا في الحسبان طبيعة الظرف التاريخي ، الاجتماعي/الاقتصادي ، الذي تكوّنت فيه النصوص لاكتشفنا أن الموقف الإسلامي موقفٌ متقدّمٌ جداً»^(٢) .

ولا بد أن نشير هنا إلى أن الرق لم يكن مقصوراً على العبيد السود ، كما لم يكن ملك اليمين مقصوراً على الإماء السوداوات ، إلا أن كثرة هذه الفئة من العبيد والإماء جعلت الربط بينها وبين الرق وملك اليمين أمراً يسيراً ومقبولاً ، «حتى صار كثير من العامة يفهمون أن موجب الاسترقاق شرعاً هو اسوداد اللون وكونه مجلوباً من تلك الناحية [بلاد السودان]»^(٣) . وبهذا الفهم والاعتقاد تعزّزت سياسات الربط بين الرق والسود ، وظلّت قائمة في واقع المجتمع كما في الإنتاج النصي والنسق اللغوي ضمناً أو تصريحاً . وبلغت هذه السياسة حداً لا تميّز فيه بين الأسود العبد والأسود الحرّ ، حتى لو كان هذا الأخير ملكاً من الملوك كالنجاشي الذي صلّى عليه الرسول ﷺ حين نعي إليه ، فما كان من الحاضرين إلا أن توجهوا إلى الرسول ﷺ بالسؤال متعجبين أو مستنكرين : «يا رسول الله تصلي على عبد حبشي»؟! بل إن هذا الخلط قد يبقى قائماً حتى لو كان هذا الأسود عربياً في حسب شريف من قومه كما هو حال الإمام علي بن موسى الرضا ، فالرضا هو ابن موسى بن جعفر الصادق بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وهو الإمام الثامن من الأئمة المعصومين لدى الشيعة الإمامية ، ومع ذلك فإن هذا النسب والمنزلة الدينية لم تمنع الآخرين من إعمال آلية الخلط بين السود والعبودية . فمما يروى أن علي بن موسى الرضا كان «أسود اللون ، فسبق غلماناه يوماً إلى الحمام ، واضطجع للراحة فيه ،

(١) السود والحضارة العربية ، ص ١١٣ .

(٢) نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، (القاهرة : سينا للنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٢) ، ص ٢١٤ .

(٣) أحمد الناصري ، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، (الدار البيضاء : دار الكتاب ، ١٩٥٤) ،

ج : ٥ ، ص ١٣٢ . نقلاً عن : نقولا زيادة ، إفريقياات : دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي ،

(لندن : دار رياض الريس ، ط : ١ ، ١٩٩١) ، ص ٣٨٦ .

فحرّكه أحد العامة ، وقال : قم أيها العبد فناولني كذا ، فقام وناوله ما طلب ، وعلى أثر ذلك دخل من غلمان عليّ من ارتجّ الحمّام له ، فذهّش الرجل فقال له عليّ : لا ذنب لك أيها الرجل ، إنما الذنب لمن وضعني في أمة سوداء . وذكر ابن سعيد في موضع آخر من الكتاب [كنوز المطالب في آل أبي طالب] أن عليّاً قال في هذه القصة : «ليس لي ذنب ولا ذنب لمن

قال لي يا عبداً أو يا أسوداً

إنما الذنب لمن ألبسني

ظلمة وهو سني لا يحمّد»^(١)

إن ربط الرجل العامي بين سواد علي بن موسى وعبوديته نتاج أعراف المجتمع التي تفترض في كل أسود أن يكون عبداً ، كما أن ردّ علي بن موسى نتاج هذه الأعراف والفرضيات التي لجأت إلى الكذب على لسان علي بن موسى ؛ إذ لا يعقل أن يصدر هذا الردّ من إمام اشتهر بالتقوى والورع ، حتى إن المأمون حين فكّر في حال الخلافة من بعده أراد أن يجعلها في رجل يصلح لها كما زعم ، فبحث في أعيان البيتين العباسي والعلوي ، « فلم يرَ فيهما أصلح ولا أفضل ولا أروع ولا أدين من علي بن موسى الرضا ، فعهد إليه »^(٢) بولاية العهد من بعده . ثم إن هذا الردّ يتضمن إدانة صريحة للأمام موسى الكاظم وهو ابن الإمام جعفر الصادق ، فهو يحمله ذنب سواد اللون في ابنه علي بن موسى ، وهو يعد الزواج من أمة سوداء ذنباً وجرمًا ، وهذا لا يمكن أن يصدر عن الإمام علي بن موسى . وعلى هذا فإن هذا الردّ من أكاذيب الثقافة ، حيث تلجأ الثقافات إلى الكذب لتعزيز أعرافها ودعم فرضياتها واعتقاداتها ، وهي لم تتورّع عن الكذب على علي بن موسى في هذه الحكاية لذاك السبب ، ولكونها لا تجد أية غضاضة في الربط بين العبودية والسواد . ومن هنا فهذه الحكاية من أكاذيب الثقافة على المستوى الواقعي الفردي الذي يقول علي بن موسى بهذا الرد ، لكنها صدقٌ من حيث مطابقة الحكاية والردّ لأعراف الثقافة واعتقاداتها وفرضياتها الجماعية ، فهي كذب إذا كان الكذب هو عدم مطابقة القول للواقع ، وهي

(١) تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٧٠ .

(٢) ابن الطقطقي ، الفخري في الأدب السلطانية والدول الإسلامية ، (بيروت : دار صادر ، د.ت) ،

صدق إذا كان الصدق هو مطابقة القول للاعتقاد والمتخيّل . ألم يذهب بعض البلاغيين والكلاميين مثل إبراهيم النّظام المعتبرلي (٢٢١هـ) إلى القول بأن صدق الخبر هو «مطابقة حكمه لاعتقاد المخبر صواباً كان أو خطأً ، وكذبه عدم مطابقة حكمه له»^(١) ؟ فلو قال قائل : إن ماء البحر مالح ، وهو غير معتقد بذلك لكان قوله كذباً ، وفي المقابل فإنه لو قال : إن ماء البحر عذب ، وهو معتقد بذلك لكان قوله صدقاً . وعلى هذا ، فإن هذه الحكاية مكذوبة من جهة ، وصادقة من جهة أخرى ، فهي مكذوبة إذا نُسب القول فيها إلى ذات المؤلف الفرد ، وهي أيضاً صادقة إذا نُسب فيها القول إلى الثقافة بوصفها مؤلفاً نسقياً مضمراً . وكما هو الشأن في أي قول أو خطاب فإن هناك «مؤلفين اثنين ، أحدهما المؤلف المعهود (. . .) ، والآخر هو الثقافة»^(٢) التي تتحكم في خطاب المؤلف المعهود ، والتي تُناقض دلائلها المضمرة دلالات خطاب هذا المؤلف المعلنة .

والثقافة التي كذبت على واحد من أحفاد الرسول (علي بن موسى الرضا) ، لم تتورع عن الكذب حتى على الرسول نفسه ، فهي قد استنطقت الرسول بأحاديث لا تستقيم مع تسامح الإسلام واعترافه بكرامة الإنسان واعتدال خلقته ، فرَوّت عن الرسول أحاديث كثيرة فيها ذم صريح للسودان واستنقاص واضح من كرامة الزوج ، وما يُروى في هذا الشأن أحاديث مثل «إياكم والزنج فإنه خلق مشوّه»^(٣) ، و«إنما الأسود لبطنه ولفرجه»^(٤) ، و«شرار الناس أسود كالقير»^(٥) ، و«ربع من لا يلبسون

(١) الخطيب القزويني ، الإيضاح في علوم البلاغة ، تمح : محمد عبد المنعم خفاجي ، (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ط ٥ ، ١٩٨٠) ، ص ٨٦ .

(٢) النقد الثقافي ، ص ٧٥ .

(٣) محمد بن أبي بكر الزرعي ، نقد المنقول ، تمح : حسن السماعي سويدان ، (بيروت : دار القادري ، ط ١ ، ١٩٩٠) ، ج ١ ، ص ٨٨ .

(٤) فيض القدير ، ج ١ ، ص ١١١ .

(٥) جلال الدين المحلي وجلال الدين السيوطي ، تفسير الجلالين (القاهرة : دار الحديث ، ط ١) ، ج ١ ،

التياب من السودان أكثر»^(١)، و«لعن الله السودان فإن ذا الثُدَيَّة منهم»^(٢)، و«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يشرك في نسب السودان»^(٣). ومن الواضح أن هذه الأحاديث تتعارض مع تسامح الإسلام مع الآخرين، ومع احترامه لكرامة الإنسان من أي عرق كان؛ ولذا صرَّح بعض العلماء بكذب هذه الأحاديث، وشكَّكوا في صحة صدورهما عن الرسول، يقول محمد بن أبي بكر الزرعي: «أحاديث ذم الحبشة والسودان كلها كذب»^(٤). غير أن القول بكذب هذه الأحاديث لا ينهي المشكلة، فلماذا تضطر الثقافة إلى الكذب؟ ولماذا تكذب على الرسول وهي تعلم أن من كذب على الرسول متعمداً فقد تبوأ مقعده من النار؟^(٥) إن الأحاديث السابقة المكذوبة على الرسول تتطابق مع اعتقادات الجماعة الثقافية التي قولت الرسول بهذه الأحاديث، ولربما عدت الثقافة هذا الكذب صدقاً لكون الخبر فيه طابق اعتقادات الرواة والناقلين.

ثمة مواقف كثيرة تفضح كذب الكاذبين، وتفضح اعتقاداتهم وفرضياتهم التي تربط بين السواد والعبودية. وإذا كان الرجل العامي في حكاية علي بن موسى الرضا ربط بين سواد اللون والعبودية لجهل منه بحقيقة المخاطب أسود اللون، فإن ثمة حكايات عديدة جرى فيها ربط سواد اللون بالعبودية، وجرى فيها إصرار على هذا الربط حتى لو كان الأسود سيذاً عربياً شريفاً النسب، وحتى لو عرف المصرون حقيقة الشخصية سوداء اللون، كما هو حال سعد الأسود السلمي الذي جاء إلى النبي ﷺ فسلم عليه «وقال: يا رسول الله أئمنع سوادي ودماستي من دخول الجنة، قال: لا والذي نفسي بيده ما اتقيت ربك عز وجل وأمنت بما جاء به رسوله، قال: قد شهدت أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فما لي يا رسول الله؟ قال: لك

(١) مجمع الزوائد، ج: ٨، ص: ١٣٥.

(٢) شمس الدين الذهبي، المقتنى في سرد الكنى، تخ: محمد صالح المراد، (المدينة المنورة: مطابع

الجامعة الإسلامية، ١٤٠٨هـ)، ج: ٢، ص: ١٥٤.

(٣) تحفة العروس ومتعة النفوس، ص: ٢٣٥.

(٤) نقد المنقول، ج: ١، ص: ٨٨.

(٥) جاء في الحديث: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»، صحيح البخاري، تخ: مصطفى

الباغا، (بيروت: دار ابن كثير، ط: ٣، ١٩٨٧)، ج: ١، ص: ٤٣٤.

ما للقوم وعليك ما عليهم وأنت أخوهم . فقال : قد خطبتُ إلى عامة من بحضرتك ومن ليس عندك فردني لسوادي ودمامة وجهي ، وإنني لفي حسب من قومي بني سليم ، قال : فاذهب إلى عمر أو قال : عمرو بن وهب وكان رجلاً من ثقيف قريب العهد بالإسلام ، وكان فيه صعوبة ، فاقرع الباب وسلّم ، فإذا دخلت عليهم فقل : زوّجني رسول الله فتاتكم ، وكان له ابنة عاتق ولها جمال وعقل ففعل ما أمره ، فلما فتحو له الباب قال : إن رسول الله ﷺ زوّجني فتاتكم فردوا عليه رداً قبيحاً^(١) .

إن البشر ونصوصهم نتاج سياسات المجتمع الذي يعيشون فيه ، والأنساق الثقافية التي تحكم سلوكياتهم وتصوراتهم . فسعد السلمي سأل الرسول ﷺ عن إمكانية دخوله اللجنة سؤال غير مصدق لذلك . لم يكن سعد هو من حمل نفسه على السؤال ، بل سياسات المجتمع وأنساقه هي التي أجبرته على الذهاب إلى الرسول ﷺ يستفهم منه عن إمكانية دخوله اللجنة وهو المسلم العربي الحر الشريف . لقد كان سعد ينظر إلى نفسه بوصفه مسلماً حراً ، وعربياً شريفاً من قبيلة بني سليم بن منصور ، وهي من قبائل العرب السود ، فأهلها سود ، وحيواناتها سود ، بل إن كل من نزل الحرّة من غير بني سليم كلهم سود ، حتى لو أقام فيها علج صقلي أسود في مدة سيرة بحسب ما ينقل الجاحظ وشمس الدين الدمشقي^(٢) . غير أن سعداً قد صدم حين وجد المجتمع العربي المسلم لا يعامله على هذا الأساس ، بل على أساس سواده ودمامة وجهه . فبتأثير من هذه الصدمة ذهب سعد إلى الرسول ﷺ مستفهماً وشاكياً له مجتمعاً نشأ تحت تأثير فرضيات وسياسات وأنساق متحيّزة ضدّ السود والسود . وهي أنساق ظلت تحكم التصورات كما المعاملات اليومية في الحياة العادية ، بدليل أن عامة من كان بحضرة الرسول ﷺ ومن لم يكن هناك من المسلمين قد رفضوا تزويج بناتهم لسعد السلمي هذا ، لا لعيب فيه سوى أنه أسود . ولم يوافق عمرو بن وهب على تزويج فتاته لهذا الأسود الدميم إلا بعد أن أتى النبي ﷺ فعاتبه على فعلته .

إذا كان هؤلاء القوم ممن كان بحضرة الرسول ﷺ ومن لم يكن هناك من

(١) أسد الغابة في معرفة الصحابة ، م : ٢ ، ص ٣٣٦ ،

(٢) انظر : فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ٢١٩ . وكذلك : نخبة الدهر في

عجائب البر والبحر ، ص ٣٦٢ .

المسلمين قد رفضوا تزويج بناتهم لسعد السلمي وهو عربي شريف النسب ، لا لشيء إلا لسواده ودمامته ، فإن مأساة الأسود من غير العرب ستكون أعظم . وما يروى في هذا الشأن أن «رجلاً من السودان يُقال له جُوَيْرٌ أتى رسول الله ﷺ حياً في الإسلام فأسلم وحسن إسلامه وكان رجلاً قصيراً دميماً محتاجاً عارياً وكان من قباح السودان فضمه رسول الله ﷺ لحال غربته وعراه وكان يجري عليه طعامه ، وذات يوم نظر الرسول إلى جُوَيْرٍ برحمة منه له ورقة عليه «فقال له يا جُوَيْرُ لو تزوجت امرأة فعففت بها فرجك وأعانتك على دنياك وأخرتك فقال له جُوَيْرُ يا رسول الله بأبي أنت وأُمِّي من يرغب في فو الله ما من حسب ولا نسب ولا مال ولا جمال فأثية امرأة ترغب في ، فقال له رسول الله ﷺ يا جُوَيْرُ إن الله قد وضع بالإسلام من كان في الجاهلية شريفاً وشرف بالإسلام من كان في الجاهلية وضيعاً وأعز بالإسلام من كان في الجاهلية ذليلاً وأذهب بالإسلام ما كان من نخوة الجاهلية وتفأخرها بعشائرها وباسق أنسابها فالتاس اليوم كلهم أبيضهم وأسودهم وقرشهم وعربهم وعجمهم من آدم وإن آدم خلقه الله من طين وإن أحب الناس إلى الله عز وجل يوم القيامة أطوعهم له وأتقاهم وما أعلم يا جُوَيْرُ لأحد من المسلمين عليك اليوم فضلاً إلا لمن كان اتقى لله منك وأطوع ، ثم قال له أنطلق يا جُوَيْرُ إلى زياد بن لبيد فإنه من أشرف بني بياضة حسباً فيهم فقل له إني رسول رسول الله إليك وهو يقول لك زوج جُوَيْراً ابنتك الذلفاء ، قال فأنطلق جُوَيْرُ برسالة رسول الله ﷺ إلى زياد بن لبيد وهو في منزله وجماعة من قومه عنده فاستأذن فأعلم فأذن له فدخل وسلم عليه ثم قال يا زياد بن لبيد إني رسول رسول الله إليك في حاجة لي فأبوح بها أم أسرها إليك فقال له زياد بل بئح بها فإن ذلك شرف لي وفخر فقال له جُوَيْرُ إن رسول الله ﷺ يقول لك زوج جُوَيْراً ابنتك الذلفاء فقال له زياد أ رسول الله أرسلك إلي بهذا فقال له نعم ما كنت لأكذب على رسول الله ﷺ فقال له زياد إنا لا نزوج فتياتنا إلا أكفاءنا من الأنصار ، فأنصرف يا جُوَيْرُ حتى ألقى رسول الله ﷺ فأخبره بعذري فأنصرف جُوَيْرُ وهو يقول والله ما بهذا نزل القرآن ولا بهذا ظهرت نبوة محمد ﷺ» (١) .

وفي حادثة أخرى يروى أن رجلاً أتى النبي ﷺ ، فقال يا رسول الله عندي

(١) الكليني ، الكافي ، م/٥ ، ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

مَهِيرَةُ الْعَرَبِ وَأَنَا أَحَبُّ أَنْ تَقْبَلَهَا وَهِيَ ابْنَتِي ، قَالَ قَدْ قَبِلْتُهَا ، قَالَ فَأُخْرِى يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَالَ وَمَا هِيَ؟ قَالَ لَمْ يَضْرِبْ عَلَيْهَا صُدْعٌ قَطُّ ، قَالَ لَا حَاجَةَ لِي فِيهَا ، وَلَكِنْ زَوْجُهَا مِنْ جَلِيبٍ ، قَالَ فَسَقَطَ رَجُلًا الرَّجُلِ مِمَّا دَخَلَهُ ثُمَّ أَتَى أُمُّهَا فَأَخْبَرَهَا الْخَبَرَ فَدَخَلَهَا مِثْلُ مَا دَخَلَهُ»^(١) ، وجلييب أو جلييب هذا من أصحاب الرسول ، ويذكر أنه كان رجلاً من بني ثعلبة حليفاً في الأنصار ، لم يكن له من عيب سوى أن وجهه دميم .

لقد كان الإسلام فرصة ثمينة للسودان المسحوقين والمنبوذين ، وأفق أمل لعودة الاعتبار الإنساني لكيانهم ، وبداية لدخولهم في نسيج «الهوية» الإسلامية الجديدة ، خصوصاً أن النبي ﷺ ، كما أوضحنا سابقاً ، قد اهتم بالأحباش اهتماماً خاصاً ، ظهر في أمر المسلمين بالهجرة إلى الحبشة ، وفي الأحاديث الكثيرة التي رويت عنه في رفع شأن الأحباش ، وفي أمره للمسلمين باتخاذ السودان لأن منهم ثلاثة من سادات الجنة (لقمان ، بلال ، النجاشي) ، هذا فضلاً عن تأكيد الرسول ﷺ على أن الدخول في «هوية» الإسلام لا يكون من باب النسب والحسب ، بل من باب الإيمان والعمل الصالح ، فمن أسلم وعمل صالحاً كان من المسلمين ، وفي المقابل فإن من كان عربياً شريفاً في نسبه وهو كافر ، فإنه ليس من المسلمين . كما أن الشرف في هذه الهوية الناشئة لا يكون بالنسب والجاه ، بل بالإيمان والتقوى ، فإن «أَحَبَّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَطْوَعُهُمْ لَهُ وَأَتْقَاهُمْ» . وبناءً على هذا الاعتبار فقط وَضَعَ اللَّهُ «بِالْإِسْلَامِ مَنْ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ شَرِيفاً وَشَرَفَ بِالْإِسْلَامِ مَنْ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَضِعاً وَأَعَزَّ بِالْإِسْلَامِ مَنْ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ ذَلِلاً وَأَذْهَبَ بِالْإِسْلَامِ مَا كَانَ مِنْ نَخْوَةِ الْجَاهِلِيَّةِ وَتَفَاخُرِهَا بِعَشَائِرِهَا وَبَاسِقِ أَنْسَابِهَا فَالنَّاسُ الْيَوْمَ كُلُّهُمْ أَبْيَضُهُمْ وَأَسْوَدُهُمْ وَقُرَشِيُّهُمْ وَعَرَبِيُّهُمْ وَعَجَمِيُّهُمْ مِنْ آدَمَ وَإِنْ آدَمَ خَلَقَهُ اللَّهُ مِنْ طِينٍ» . غير أن ذلك كله لم يمنع أنساق المجتمع الثقافية المترسبة في الأذهان من الظهور ؛ ففي الوقت الذي يقول الرسول لزياد بن لبيد : «يَا زِيَادُ جُوبِيرٌ مُؤْمِنٌ وَالْمُؤْمِنُ كُفُوٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْمُسْلِمُ كُفُوٌ لِلْمُسْلِمَةِ» ، في هذا الوقت كان رد زياد : «نَحْنُ لَا نَتَزَوَّجُ إِلَّا أَكْفَاءَنَا مِنَ الْأَنْصَارِ» ، ويُقسم بالله إن جوير «مَا كَانَ مِنْ مَنَاكِحِنَا وَلَكِنْ طَاعَتُكَ أَوْجَبَتْ عَلَيَّ تَزْوِيجَهُ» . وهكذا كان المسلمون الأوائل يعيشون تحت تأثير نسقين ثقافيين

(١) المصدر نفسه ، م/٥ ، ص ٣٤٣ . والخبر موجود في : أسد الغابة في معرفة الصحابة ، م/١ ، ص ٣٤٨ .

متعارضين : نسق الثقافة الموروثة بقيمها وعاداتها وأعرافها ، ونسق الدين الجديد بقيمه التي أوجبت عليهم أموراً ما كانت من أعراف ثقافتهم أو عوائدها ، إذ كيف يطلب النبي من زياد بن لبيد ، وهو أشرف بني قومه حسباً ، تزويج ابنته لهذا الأسود القبيح؟ وكيف يطلب من ذلك الرجل تزويج ابنته «التي لم يضرب عليها صُدْعُ قَطٍّ» من ذلك الدميم «جليب» ، وهو الذي أتاه طمعاً في أن يُزَوِّجَ بناته له بوصفه رسوله الله؟ ومدار العجب في ذلك أنه كيف يتساوى رسول الله مع أسود دميم؟ ويبدو أن الرسول إنما كان يتعمد مثل هذه الزيجات من أجل التخفيف من سلطة أنساق القوم الثقافية القديمة ؛ ولهذا روي أن الرسولَ «زَوَّجَ مَقْدَادَ بْنَ الْأَسْوَدِ ضُبَاعَةَ ابْنَةَ الزُّبَيْرِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ وَإِنَّمَا زَوَّجَهُ لِتَتَضَعَ الْمَنَاكِحُ وَلِيَتَأَسَّوْا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّ أَكْرَمَهُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» (١) .

إن صدمة العجب التي دَاخَلَتْ كلاً من عمرو بن وهب وزياد بن لبيد والرجل المجهول وآخرين لم ترو أخبارهم ، إنما كانت بتأثير قيم الدين الجديد ، وترسخ قيم ثقافات القوم قبل الإسلام في النفوس ؛ ولهذا كان ضرورياً من الراوي أن يذكر أن عمرو بن وهب كان «قريب العهد بالإسلام ، وكان فيه صعوبة» ، فلكونه قريب العهد بالإسلام صُدم بموقف الرسول ، كما صُدم زياد بن لبيد ، وكما تصدّع ذلك الرجل الذي لم تقو رجلاه على حمله حين سمع قول الرسول ، كما لم تقو زوجته على تحمل هذا الخبر الذي يتعارض مع الأعراف السابقة التي تقرّ أن المناكح لا تتكافأ ، كما أن الدماء والأنساب لا تتساوى ، وأن أي اختلاط بين هذه الدماء قد يهدّد لا بهدم أعراف المجتمع وعوائده فحسب ، بل بتغيير خلق الله وفطرته ، وذلك كما يتضح فيما روي عن طاوس من أنه «كان لا يحضر نكاح سوداء بأبيض ولا ببيضاء بأسود ويقول هذا من قول الله فليغيرن خلق الله» (٢) .

إن تأثير هذه الأنساق والأعراف والفرضيات لا يظهر في الممارسات اليومية التي تشكّل خبرات الأفراد الذين يتمثلونها ليعيدوا إنتاجها مرةً بعد أخرى ، بل إن لها تأثيرات ضاربة ومستحكمة في نصوص هؤلاء الأفراد ، وحتى في اللغة التي يتحدثون ويكتبون بها ؛ وذلك لأن «الاعتبارات اللغوية تتبع أحوال المخلوقين

(١) المصدر نفسه ، م/٥ ، ص ٣٤٤ .

(٢) تفسير القرطبي ، ج : ٥ ، ص ٣٩٥ .

وعاداتهم ، وما يقتضيه ظاهر البنية وموضوع الجبلة^(١) . فاللغة ، نظرياً ، قد تكون نظاماً من العلامات ، وقد تكون العلاقة بين الدال والمدلول في هذا النظام علاقة اعتباطية ، لكن هذه اللغة ما إن تدخل في معترك الواقع الاجتماعي والثقافي حتى تصبح « جذرياً غير قادرة على حماية نفسها ضد القوى التي تغيّر العلاقة بين المدلول والدال بين لحظة وأخرى ، وهذه واحدة من نتائج طبيعة العلامة الاعتباطية »^(٢) ؛ إذ إن القول باعتباطية العلامة ، كما يقول سوسير ، يستلزم نظرياً الحرية في تأسيس أية علاقة بين الدال (المادة الصوتية) والمدلول (الأفكار) . والنتيجة أن الاتحاد الاعتباطي بين الدال والمدلول قد يحافظ على وجوده إلى أجل غير معروف ، مما يعني أن التطور أمر حتمي ، فليس هناك مثال واحد لعلامة لغوية نجحت في مقاومتها للتغيير^(٣) . وإضافة إلى ذلك ، فإن اللغة بوصفها مؤسسة اجتماعية تتأثر بثقافة الأمة ، كما تتأثر بتاريخ الأمة الاجتماعي والثقافي والسياسي^(٤) . هذا إذا اكتفينا بالنظر إلى العلاقة بين الدال والمدلول في مستوى التعبير الحقيقي غير المجازي ، أما إذا نظرنا إلى هذه العلاقة في مستوى التعبير المجازي ، فإن الحديث عن طبيعة اعتباطية للعلامة اللغوية غير وارد إطلاقاً ، فالانتقال من دال إلى مدلول ، و« من معنى إلى معنى » لم يكن نتيجة مواضعة واصطلاح من حيث الأصل ، إنما هو وضع ثان طرأ على علاقة الدال بمدلوله نتيجة لعلاقات عديدة كالتجاور أو التشابه أو ما يطلق عليه الجرجاني « الالتباس » أو « الملابسة » الحاصلة بين الدال ومدلوله المجازي الجديد ، والذي يقرّ ويصادق على هذه الملابسة ليست اللغة بحد ذاتها ، بل ثقافة المجتمع بأعرافه

(١) عبد القاهر الجرجاني ، أسرار البلاغة ، تح : محمد رشيد رضا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ١ : ١٩٨٨) ، ص ٣٤٣ .

(٢) Course in General Linguistics, P. 75.

(٣) المرجع نفسه ، ص ٧٦ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٢٠ .

ومعارساته وفرضياته وأنساقه^(١).

ومن المجازيات التي لم يكن للغة من حيث هي «نظام من العلامات الاعتبارية» دورٌ في انبثاقها أول الأمر، وترسيخها لاحقاً، «مجازيات السواد» في اللغة العربية، حيث بإمكان أي مستخدم للعربية أن يكتشف ذلك ماثلاً في عبارة «سواد الوجه» وتنويعاتها: «أسود الوجه»، و«سود الوجه»، و«سود الله وجهه»، «أسود وجهه»، و«ظل وجهه مسوداً»، كما في مقابلها الإيجابي «مجازيات البياض» «بياض الوجه»، و«أبيض الوجه»، و«بيض الوجه»، و«بيّض الله وجهه» وغيرها.

لقد وردت «مجازيات السواد» في القرآن الكريم في أربعة مواضع: الأول في سورة آل عمران حين وصف تعالى حال الذين كفروا بعد إيمانهم يوم القيامة: «يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ»، وأما الذين ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ ففِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (آل عمران/١٠٦-١٠٧). والموضع الثاني في سورة الزمر حين وصف حال الكافرين الذين كذبوا على الله، فهم كالمرتدين يوم القيامة: «وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مَّسْوُودَةٌ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ» (الزمر/٦٠). والموضع الثالث والرابع في سورة النحل والزخرف حين وصف حال الجاهل الذي يمتلئ خجلاً وغماً وكدراً وغيظاً إذا بُشِّرَ بالأنثى، في حين أن هذا الجاهل لا يتورع عن نسبة الإناث إلى الله سبحانه وتعالى: «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مَسْوُوداً وَهُوَ كَظِيمٌ» (النحل/٥٨) «وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مَسْوُوداً وَهُوَ كَظِيمٌ» (الزخرف/١٧). كما وردت في موضعين آخرين بلفظ غير السواد نصّاً، مثل قوله تعالى: «لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى

(١) لقد ميّز عبد القاهر الجرجاني بين نوعين من المجاز: المجاز اللغوي، وهو ما يكون مجازاً من طريق اللغة ومواضعاتها كإطلاق اليد للدلالة على النعمة أو القدرة، وهو خاص بالمفردات. والنوع الثاني هو المجاز العقلي، وهو مجاز من طريق العقل، كأن يُسند فعل الحيّ القادر لغير القادر مثل: محبتك جاءت بي، وهو خاص بالجمل. وأشار سريعاً إلى مجاز يمكن أن نطلق عليه هنا «المجاز الثقافي»، وهو يكون في المفردات لأن الذي يقرر العلاقة بين معنى ومعنى إنما هي مواضع الثقافة، كما يكون في الجمل لأن الذي يحدّد القادرين على الفعل إنما هي الثقافة وليس العقل وحده، بدليل أن ما هو ساكن عاجز في ثقافة ما قد يكون حياً قادراً في ثقافة أخرى كقول الكفار «وما يهلكنا إلا الدهر»، فإسناد الإهلاك إلى الدهر بحسب اعتقادهم ليس مجازاً، بل هو حقيقة. انظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص ٣٣٦، ٣٣٨، و ٣٥٥.

وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون» (يونس/٢٦) ، وقوله في موضع آخر : «وجوه يومئذ مُسْفرة ، ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها قتر ، أولئك هم الكفرة الفجرة» (عبس/٣٨-٢٤) ؛ ذلك بأن المقصود بـ«القتر» هنا السواد الذي يغشى وجوههم يوم القيامة بسبب الكآبة والهم .

في هذه المواضع من القرآن الكريم يرد استعمال السواد بصورة سلبية واضحة ، فهو دائماً قرين الكفر والفجور والردة والجهل والكذب على الله تعالى ، في حين اتسم البياض بسمة إيجابية واضحة في أغلب الآيات التي ورد فيها في القرآن الكريم ، فهو دائماً قرين الإيمان والطاعة . ومن المؤكد أن العلاقة بين سواد الوجه والمعاني السلبية ليست كائنة في اللغة من حيث الأصل ، بل هي ضرب من ضروب المجاز والعدول باللفظ عن معناه الذي وُضع له كما يقول البلاغيون العرب . وبناءً على هذا ، فقد ذهب أغلب المفسرين إلى القول بأن اسوداد الوجه يوم القيامة أو في الدنيا حين يبشّر الجاهل بالأنثى ، إنما هو من باب المجاز لا الحقيقة^(١) . فاسوداد الوجه كناية عن الحزن

(١) انظر على سبيل التمثيل :

- التبيان في تفسير القرآن ، م/٢ ، ص ٥٥١ .
- تفسير القرطبي ، ج : ١٠ ، ص ١١٦ .
- محمد القمي المشهدي ، كنز الدقائق وبحر الغرائب ، (طهران : مؤسسة الطباعة والنشر ، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ، ط : ١ ، ١٣٦٦هـ) ، م/٣ ، ص ١٩٥ .
- السيد عبد الله شبّر ، الجوهر الثمين في تفسير الكتاب المبين ، (الكويت : مكتبة الألفين ، ط : ١ ، ١٤٠٧هـ) ، م/١ ، ص ٣٥٧ .
- محمد جواد مغنية ، تفسير الكاشف ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط : ٣ ، ١٩٨١) ، م/٢ ، ص ١٢٨ .
- ناصر مكارم الشيرازي ، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، (بيروت : مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع ، ط : ١ ، ١٤١٣هـ) ، م/٢ ، ص ٤٨٧ .
- سلطان بن محمد الجنايذي ، بيان السعادة في مقامات العبادة ، (طهران : مطبعة جامعة طهران ، ط : ٢ ، ١٣٨٥هـ) ، م/١ ، ص ٢٩٠ .
- محمد السبزواري ، الجديد في تفسير القرآن ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط : ١ ، ١٤٠٣هـ) ، م/٢ ، ص ٢٤٧ .
- محمد الحسيني الشيرازي ، تقريب القرآن إلى الأذهان ، (بيروت : مؤسسة الوفاء ، ط : ١ ، ١٤٠٠هـ) ، م/٤ ، ص ٢٠ .

والغم والخوف والخجل والكدر والغيط ، في حين أن ابيضاض الوجه كناية عن إشراق الوجه والسرور والاستبشار . فإذا كان من لوازم اسوداد الوجه تخايل الكآبة والقتامة والعبوس والكلوح والبؤس والغم ، فمن لوازم ابيضاض الوجه تخايل البهجة والسرور والنضارة والتنعم .

غير أن الذين يذهبون إلى القول بمجازية هذه العبارات «سواد الوجه» و«بياض الوجه» يتجاهلون طرح السؤال التالي : لماذا قرّن القرآن الكريم بين سواد الوجه وبين المعاني السلبية كالكفر والفجور والكذب على الله والخجل الذي ينتاب الجاهل حين يبشّر بالآثى؟ لماذا لم تُقرن هذه المعاني السلبية بلون آخر غير السواد؟ إن القول بمجازية هذه العبارات لا يُنهي المأزق الذي يقع فيه المفسّر حين يمرّ على هذه الآيات . فالقول بأن سواد الوجه مجرد كناية عن الكدر والغيط والحزن لا يقطع الصلة بين سواد الوجه وبين هذه المعاني قطعاً نهائياً ؛ ذلك بأن العدول في دلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز عدولٌ مؤقت غير لازم ، بخلاف العدول اللازم غير المؤقت كنقل اللفظ من دلالة الاسمية أو الوصفية أو الفعلية ليكون «اسم علم» يشير إلى شخص بعينه كـ«صخر» ، و«عبّاس» ، و«يزيد» ، فخشونة «الصخر» لا تُلاحظ في اسم العلم «صخر» ، وصفة «العبوس» لا تُلمح في اسم العلم «عبّاس» ، كما أن معنى الفعل «زاد يزيد» لا يلحظ في اسم العلم «يزيد» . فالعلم المنقول إلى العلمية لا يوصف الوضع الأول له بكونه حقيقةً ، ووضعه الثاني بعد النقل مجازاً . فهذا نقل ، لكنّ البلاغيين «لم يصفوه بالمجاز فيقولوا مثلاً إن «يشكر» حقيقة في مضارع شكر ، ومجاز في كونه اسم رجل ، وإن حجراً حقيقة في الجماد ، ومجاز في اسم رجل ، وذلك أن الحجر لم يقع اسماً للرجل لالتباس كان بينه وبين الصخر على حسب ما كان بين اليد والنعمة وبينها وبين القدرة»^(١) . وهذا بخلاف النقل المجازي من حيث هو عدول غير لازم ، ولا يزال يلحظ فيه علاقة ما بين الحقيقة والمجاز كما يقرّر ذلك عبد القاهر الجرجاني حين يقول : «واعلم أن في إطلاق المجاز على اللفظ المنقول عن أصله شرطاً وهو أن يقع نقله على وجه لا يعرى معه من ملاحظة الأصل»^(٢) . وعلى هذا ، فإننا حتى لو سلّمنا بأن عبارة «سواد الوجه» كناية وعبرة وردت على وجه المجاز لا على

(١) أسرار البلاغة ، ص ٣٤٤ ، وانظر كذلك : ص ٣٥٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٤٣ . وانظر : ص ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، و ٣٤٤ .

وجه الحقيقة ، فإن الدلالة الحقيقية لسواد الوجه لا تزال تُلاحظ فيها . ولهذا فإن العدول من الدلالة الحقيقية لسواد الوجه إلى الدلالة المجازية السلبية في الكفر والردة والكذب والخجل ، عدولٌ مؤقت غير لازم ، بدليل أن معنى «سواد الوجه» الحقيقي لا يزل قائماً فيها ، مما يجعل العدول من المجاز إلى المعنى الحقيقي أمراً وارداً وممكناً .

لم يستبعد بعض المفسرين أن يكون «سواد الوجه وبياضه» على وجه الحقيقة لا المجاز ، وذلك في الدنيا كما في الآخرة ، ومن منظورهم فإنه «لا يلزم من هذا الحمل [حمل المعنى على الحقيقة] أي محذور»^(١) ديني أو أخلاقي . أما في الدنيا فلأن «الوجه عند الهمّ الكثير يميل لونه إلى السواد والكدره لتهاجم الدم عنده»^(٢) ، وأما في الآخرة فلأن ظاهر الإنسان يوم القيامة يطابق باطنه ، فهو يوم ظهور الباطن وانكشافه ، فلون الوجه يكون يومئذ بلون القلب والعمل ، فيظهر نور المؤمنين وبياض وجوههم لعملهم الصالح على حقيقته ، وتنكشف ظلمة الكافرين وسواد وجوههم لسوء أعمالهم على ظاهرها^(٣) ؛ ولهذا كان العبد الأسود المؤمن موعوداً ببيضاض الوجه في الجنة^(٤) ، وما روي عن النبي ﷺ أنه قال : «والذي نفسي بيده إنه ليرى بياض الأسود في الجنة وضياؤه من مسيرة ألف عام»^(٥) . وفي المرويات الشيعية يروى أن جَوْناً مولى أبي ذر الغفاري خرج مع موكب الحسين بن علي إلى العراق سنة ٦١ هـ ، وطلب الإذن بالقتال فمنعه الحسين ، فقال متوسلاً : «يا بن رسول الله ، أنا في الرخاء ألحس قصاعكم ، وفي الشدة أخذلكم ، والله إن ريحي لمنتن ، وإن حسبي للثيم ، ولوني لأسود ، فتنفس عليّ بالجنة فيطيب ريحي ، ويشرف حسبي ، ويبيض وجهي ، لا والله لا أفارقكم حتى يختلط هذا الدم الأسود مع دمائكم»^(٦) ، فأذن له

(١) الجديد في تفسير القرآن ، م/٢ ، ص ١١٨ .

(٢) تقريب القرآن إلى الأذهان ، م/٤ ، ص ٢٠ .

(٣) انظر : بيان السعادة في مقامات العبادة ، م/١ ، ص ٢٩٠ ، ومير سيد علي الخائري ، مقتنيات الدرر وملقطات الثمر ، (طهران : دار الكتب الإسلامية ، ١٣٣٧ هـ ش) ، م/٢ ، ص ٢٤٧ .

(٤) انظر : العرب والبرابرة ، ص ١٨٣ .

(٥) تفسير القرطبي ، ج : ١٩ ، ص ١٤٨ .

(٦) محمد الأنصاري ، جون مسك للزنوج ، (مشهد : مجمع البحوث الإسلامية ، ط : ١ ، ١٤١٢ هـ) ،

بالقتال فقتل ، ووقف الحسين على جثمانه قائلاً : «اللهم بيّض وجهه ، وطيب ريحه»^(١) . وفي الرواية أن الناظر إلى رأس جون لا يعرفه بعد أن قُتل وانتهت المعركة وقُطعت الرؤوس وحُملت على الرماح ؛ فلونه قد تغيّر إلى وجه وضّاح مزهر حقيقةً لا من باب المجاز^(٢) .

إن السواد ، من منظور هذه النصوص ، لون قبيح ومشحون بقيمة سلبية دائماً ، فمن كان أسود اللون فذلك قدّره وقدره ، ومن تغيّر لونه إلى السواد فذلك بما اقترفته يده من كبائر الإثم والذنوب . ومن هذا المنطلق لم يجد كثير من المفسرين كالقرطبي والطوسي وغيرهما غضاظة في تفسير قوله تعالى «يُعرفُ المجرّمون بسِيماهم فيؤخذ بالنواصي والأقدام» (الرحمن/٤١) ، بأن من علامات المجرمين يومئذٍ سواد الوجه وزرقة العيون^(٣) . وعلى هذا ، أصبح متداولاً في الثقافة العربية الإسلامية أن «سواد الوجه» على وجه الحقيقة أو المجاز ، إنما هو ضرب من ضروب العقاب على ارتكاب الذنوب ، وأثر واقع من اقرار الكبائر ، وحقيقة حاصلة من الكفر والجحود . فمما يروى عن رسول الله ﷺ قوله : « إن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل ملائكة سود الوجوه معهم المسوح فيجلسون منه مدّ البصر . . . »^(٤) . وحين يُعرض الناس أمام الله يوم القيامة ، فأما المؤمن فيُبيّض وجهه ، وأما الكافر فيُسود وجهه ويُمَدُّ له في جسّمه ستون ذراعاً^(٥) . وفي الغناء قال : «يُحشر صاحب الطنبور يوم القيامة وهو أسود الوجه ويده طنبور من نار ، وفوق

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق ، ص ٤٢ .

(٣) انظر المصادر التالية : تفسير القرطبي ، ج : ١٣ ، ص ٣١٦ . والطوسي ، التبيان ، م / ٩ ، ص ٤٧٧ . والفضل بن الحسن الطبرسي ، جوامع الجامع ، (طهران : مؤسسة النشر والطبع بجامعة طهران ، ط : ٣ ، ١٤١٢ هـ) ، م / ٤ ، ص ٦٣٨ . ومقتنيات الدرر وملقطات الثمر ، م / ١١ ، ص ١٢ .

(٤) مجمع الزوائد ، ج : ٣ ، ص ٥٠ .

(٥) الترمذي ، سنن الترمذي ، تح : أحمد محمد شاكر وآخرين ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ،

د . ت) ، ج : ٥ ، ص ٣٠٢ .

رأسه سبعون ألف ملك ، بيد كل ملك مقمعة ، يضربون رأسه ووجهه»^(١) . وما يُروى عن عمر بن الخطاب أنه قال في شاهد الزور : «يُسَخَّم وجهه ، أي يُسَوَّد»^(٢) . وعن الإمام محمد الباقر (١١٧ هـ) أنه قال : «يُؤْتَى شَارِبُ الْخَمْرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُسَوِّدًا وَجْهَهُ مُدْلَعًا لِسَانُهُ يَسِيلُ لُعَابُهُ عَلَى صَدْرِهِ»^(٣) . وفي تفسير ابن سيرين (١١٠ هـ) فإن من رأى في المنام «أن وجهه أسود وثيابه وسخة ، دلت رؤياه على أنه يكذب على الله»^(٤) ، ويذكر ابن القيم الجوزية أن «إشعار الكاذب على رسوله سواد وجوههم ، والكذب له تأثير عظيم على سواد الوجه»^(٥) ، ويروى أن «الكذب يسوّد وجه صاحبه في الدارين»^(٦) . ومن خاصيّة الزنا «أنه يوجب الفقر ، ويقصر العمر ، ويكسو صاحبه سواد الوجه»^(٧) . وفي «الكافي» يكون سواد الوجه من علامات من خان الله ورسوله^(٨) . ويذكر النابلسي في تفسير من رأى وجهه أسود بأنه «يدلّ على كثرة كذبه أو على بدعة أحدثها في دينه»^(٩) ، كما فسّر الشيخ ابن طولون (٩٤٥ هـ) رؤية رجل فقير رأى رسول الله في المنام أسود اللون ، بأنه يدلّ على «أن صاحبه على

(١) محمد بن محمد السبزواري ، جامع الأخبار ، تح : علاء آل جعفر ، (قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) ، ص ٤٣٣ .

(٢) لسان العرب ، مادة (سخم) .

(٣) الكافي ، م/٦ ، ص ٣٩٦ .

(٤) محمد بن سيرين ، منتخب الكلام في تفسير الأحلام ، تح : علي هاشم ، (بيروت : دار الفكر العربي ، ط/٢ ، ١٩٩٩) ص ١١٠ .

(٥) ابن القيم الجوزية ، إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تح : عصام الدين الصّبابطي ، (القاهرة : دار الحديث ، ط : ١ ، ١٩٩٣) ، ج : ١ ، ص ١١٤ .

(٦) محمد بن حبان البستي ، صحيح ابن حبان ، تح : شعيب الأرناؤوط ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط : ٢ ، ١٩٩٣) ، ج : ١٣ ، ص ٤٤ .

(٧) أبو بكر الخفاف ، سلوة الأحزان للاجتناب عن مجالسة الأحداث والنسوان ، منشور على موقع : (<http://www.alwaraq.com>) ، ص ٤٠ .

(٨) الكافي ، م/٢ ، ص ٣٦٧ .

(٩) عبد الغني النابلسي ، تعطير الأنام في تعبير المنام ، تح : يوسف الشيخ محمد ، (بيروت : المكتبة العصرية ، ط : ٤ ، ٢٠٠٠) ، ص ٥٦٩ .

خلاف السنة لأنه ﷺ كان أبيض اللون ، ولون السواد خلاف لونه ، فالرائي على خلاف سنته ، فقال الرجل الرائي : ما أنا على خلاف السنة ، وما أعرف من نفسي إلا أنني أكسل عن الصلاة في بعض الأوقات فأتركها ، فقال له الشيخ : يا سبحان الله وأي مخالفة للسنة أعظم من هذه المخالفة ، فإن ترك الصلاة من أعظم الذنوب وله تأثير في سواد الوجه ، وفي الحديث : من صلى بالليل حسن وجهه بالنهار ، فمن ترك الصلاة اسود وجهه^(١) .

وعلى صعيد آخر ، يمكننا القول بأن السواد ليس أثراً حاصلًا من اقتراف الذنوب والكبائر فحسب ، بل هو أصل هذه الكبائر ومصدرها . فلقد تقرّر منذ بدء الخليقة أن كل أسود وسوداء في النار ، وأن كل أبيض وبيضاء في الجنة . فبحسب بعض الرواة أن آدم حين هبط من الجنة إلى السماء الدنيا ، مسح الله سبحانه وتعالى على ظهره «فأخرج من صفحة ظهره اليمنى ذرية بيضاء مثل اللؤلؤ فقال لهم ادخلوا الجنة برحمتي وأخرج من صفحة ظهره اليسرى ذرية سوداء وقال لهم ادخلوا النار ولا أبالي . قال ابن جريج : خرجت كل نفس مخلوقة للجنة بيضاء وكل نفس مخلوقة للنار سوداء»^(٢) . ويسرد النويري تفصيلات هذا الخبر بالطريقة التالية :

«إن الله سبحانه وتعالى حين أراد أن يأخذ على بني آدم الميثاق ، ويشهدهم على أنفسهم في عالم الذرّ ، مسح الله تعالى على ظهر آدم فكان أول من خرج النبي محمد ﷺ فأجاب بالتلبية ونادى إلى ذات اليمين ، ثم أجابت الطبقة الثانية من النبيين والمرسلين ، ثم خرجت زمرة من المؤمنين بيض الوجوه معلنين بالتوحيد ، فوقفوا دون النبيين . «ثم مسح الله مسحة أخرى فخرج قابيل بن آدم مبادراً وقد تبعه أهل الشمال ، فوقفوا ذات الشمال كلهم سود الوجوه . ثم قيل لآدم : «انظر إلى ولدك هؤلاء لتعرفهم بأسمائهم وأزمانهم» ، فنظر إلى أهل اليمين فضحك منهم ، وبارك عليهم ، ونظر إلى أهل الشمال فلعنهم وصرف وجهه عنهم»^(٣) ، وحين استنطقهم

(١) الغزي ، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ، منشور على موقع : (<http://www.alwaraq.com>) ، ص ٤٧٥ .

(٢) تفسير القرطبي ، ج : ٥ ، ص ٣٢٢ .

(٣) النويري ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، (مصر : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، د . ت) ، ج : ١٣ ، ص ٢٥-٢٦ .

الله بالشهادة ، أجاب أهل اليمين بالسرعة ، وأجاب أهل الشمال بالتثاقل ، ثم أشهد تعالى ملائكته على أن أهل اليمين بيض الوجوه في الجنة برحمته ، وأهل الشمال سود الوجوه في النار بما جحدوا من حقه تعالى .

لقد تقرّر إذن أن تكون النار مخلوقة للسودان من أهل الشمال ، والجنة مخلوقة للبيضان من أهل اليمين ، وفي هذا السياق ينقل القرطبي عدة أقوال في تفسير قوله تعالى : « وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه » ، ومن هذه الأقوال قول الضحّاك بأن « المهل » ماء أسود وإن جهنم لسوداء وماؤها أسود وشجرها أسود وأهلها سود^(١) . وبناءً على ذلك كله كان بعض العلماء كابن سيرين يرى أن كلمة «أسود» كالغيبة^(٢) ، بما أنها ذكرٌ للمرء بسوء وعيب ، أو بما يغمّه ويضرّه لو سمعه .

ومن ذلك كله يتضح أن للسود والسوداء ، في الثقافة العربية الإسلامية كما في ثقافات أخرى كالثقافة الغربية ، قيمة سلبية على سبيل الحقيقة كما على سبيل المجاز . وهذه النظرة المكتنزة بقيم سلبية انتقاصية من الأسود والسوداء هي التي جعلت الربط ممكناً ، حقيقة أو مجازاً ، بين «سواد الوجه» ومعاني الحزن والغم والغيظ والكدر المترتبة على الكفر والكذب والنفاق ومخالفة السنة وترك الصلاة والزنا وشهادة الزور . كما أنها هي التي شحنت السود بقيم سلبية يتبرأ منها حتى الأسود نفسه ، بحيث يتمنى ويدعو ربه أن يبيض الله وجهه يوم القيامة كما مرّ بنا في حكاية «جون مولى أبي ذر» ، وكما يروى من حكاية ذلك الحبشي الذي جاء للنبي ﷺ يسأله ، فقال له النبي ﷺ : سل واستفهم ، فقال : «يا رسول الله فضّلتُم علينا بالصور والألوان والنبوة أفرأيت إن أمنت بما أمنت به وعملت بما عملت أكائن أنا معك في الجنة قال نعم والذي نفسي بيده»^(٣) . لم يكن هذا التبرؤ من السود ، والشعور بدونيته من نتاج اللغة ، كما لم يكن بديهة في الأذهان وطبيعة في الأشياء ، إنما هو من نتاج سياسات المجتمع وتحكّم الأنساق الثقافية في البشر ، في سلوكياتهم وتصوراتهم ولغاتهم ونصوصهم ؛ لأن الاعتبار اللغوية ، كما قال الجرجاني ، تتبع أحوال المخلوقين وعاداتهم . وهذه السياسات والأنساق والأحوال والعادات لم تكن من نتاج القرآن

(١) تفسير القرطبي ، ج : ١٠ ، ص ٣٩٤ .

(٢) انظر : السود والحضارة العربية ، ص ١٥٤ .

(٣) تفسير القرطبي ، ج : ١٩ ، ص ١٤٨ .

الكريم أو عنفوان اللحظة النبوية ، بل هي نتاج سياسات وممارسات وأنساق ثقافية سابقة على القرآن الكريم ، ومكتنزة بهذه القيم السلبية تجاه الأسود والسود . بدليل أن القرآن الكريم لم يبتكر عبارة «سود الوجه» ، ولم يكن أول من قرّن هذه العبارة بمعانيها السلبية الانتقاصية ، ف«مجازية سود الوجه» متداولة قبل مجيء القرآن ، فقد استعملت في الشعر الجاهلي ، فامرئ القيس يقول :

فإنْ أَمْسِ مَكْرُوباً فَيَا رَبَّ بِهِمَّة
كشفتُ إذا ما اسودَّ وجهُ جبانٍ
وعنترة بن شدّاد يقول في أبيات متفرقة :

وصوتُ حسامي مُطربِي وبريقه
إذا اسودَّ وجه الأفق بالنقع مقياسي
ليسوا كأقوام علمتُهم
سود الوجوه كمعدنِ البُرم
والخيل سود الوجوه كالحة
تخوض بحر الهلاك والخطر

أضف إلى ذلك أن هذه العبارة بدلالاتها المجازية السلبية وردت في بعض أحاديث الرسول ﷺ^(١) ، مما يدلّ على أنها «مجاز» ذو دلالة مفهومة عند الجاهليين وعند المسلمين الأوائل والمتأخرين . وهو ما يعزّز القول بأن هذه العبارة «سود الوجه» بدلالاتها المجازية الانتقاصية ، كانت مكنوزة في الثقافة العربية قبل مجيء الإسلام ، فهي بما رسب في النصوص الإسلامية الأولى (القرآن وأحاديث الرسول وأقوال الصحابة) من ثقافة ما قبل الإسلام . فإذا كان الإسلام حاسماً في تحقيق قطيعة مع النظام الاعتقادي الجاهلي ، فإنه لم يكن بهذا الحسم والحزم في تحقيق قطيعة مع «مجازيات» هذه الثقافة ، أو مع «الإرث» المجازي فيها . فالقرآن «لم يقلب اللغة في أوضاعها المفردة عن أصولها ، ولم يُخرج الألفاظ عن دلالتها (. . .) ، كذلك لم يقض بتبديل عادات أهلها ، ولم ينقلهم عن أساليبهم وطرقهم ، ولم يمنعهم ما يتعارفونه

(١) انظر : محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون ، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، (لیدن ، مطبعة

بريل ، ١٩٥٥) ، مادة (سود) ، ج/٣ ، ص ١٦ .

من التشبيه والتمثيل والحذف والاتساع»^(١). وهو ما يرجّح أن هذه «المجازيات الثقافية» من المجازات التي اختفت دلالتها الأصلية «الحقيقية»، فأصبحت، كما ذكرنا، من قبيل «المجازات الميتة» التي كان يلحظ معناها الحقيقي في أول انتقالها من الحقيقة إلى المجاز في ثقافة ما قبل الإسلام، ولكن بعد أن اطرّد استخدامها على سبيل المجاز وثبتت على دلالتها المجازية، اختفت دلالتها الحقيقية، بحيث لم تعد هذه الدلالة ملحوظة فيها، فأصبحت منسية منسوخة كأن لم تكن، تماماً «كالشريعة المنسوخة»^(٢) بحسب عبارة عبد القاهر الجرجاني.

٦. ٣. دلالات السواد الرمزية: الأحلام، اللباس، الحيوان

إن القول بأن «مجازيات السواد» في ثقافة الإسلام ونصوصه، إنما هي من بقايا الإرث العربي القديم الذي تسرّب بعضه إلى ثقافة الإسلام^(٣)، لا ينهي المشكلة، فالسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: من أين جاءت هذه النظرة الدونية والانتقاصية للسواد في ثقافة العرب؟ ولماذا أقرّ الإسلام تلك «المجازيات» التي تحمل هذه النظرة الانتقاصية في ثقافته؟

يذهب البعض إلى القول بأن ذلك راجع إلى الطاقة الرمزية أو التأثيرية في اللون الأسود من جهة، واللون الأبيض من جهة أخرى. فللون قدرات تأثيرية تحمل إحياءات معينة تؤثر في انفعالات الإنسان وعواطفه^(٤). بمعنى أن في اللون دلالات

(١) أسرار البلاغة، ص ٣٤١-٣٤٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٨، ٣٠٧.

(٣) يذهب بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن الإسلام ورث الكثير من الثقافة الجاهلية، بما في ذلك الشعائر التعبدية كالحج والأضحية ورمي الجمرات... وبهذا يكون الإسلام، كما يذهب هؤلاء، قد حقق قطيعة مع ثقافة العصر الجاهلي، لكنّ هذه «القطيعة مظهرية أكثر مما هي فعلية». يوسف شلحد، بُنى المقدّس عند العرب، تر: خليل أحمد خليل، (بيروت: دار الطليعة، ط ١: ١٩٩٦)، ص ٧.

(٤) أحمد مختار عمر، الدلالات الاجتماعية والنفسية لألفاظ الألوان في اللغة العربية، ضمن أعمال «الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات»، (تونس: الجامعة التونسية، سلسلة اللسانيات، ع/٦، ١٩٨٦)، ص ٢١.

ذاتية وملازمة ونابعة من اللون ذاتها ، كما أن هذا اللون قد يكتسب دلالاته الرمزية من اقترانه بظواهر كونية كالليل والنهار ، أو بأحداث وكائنات تبعث على التشاؤم كالغراب . ومن هنا يذهب البعض إلى القول بأن السواد يكتنز بدلالات سلبية تكاد تكون عالمية ومشتركة بين الثقافات ، بين المتحضرين والبدائيين وحتى الحيوانات بحسب جليبير دوران^(١) ، حيث يحتفظ السواد بدلالات سلبية ثابتة تتمثل في الخطيئة والسقوط والشؤم والكآبة والقلق والإحباط . وهي دلالات قد يكتسبها السواد من اقترانه بالظلمة والغراب ودلالاتهما على الشؤم والموت والفناء . فساعة الغسق كثيراً ما تضع الإنسان في حالة من الرعب والوحشة ، ففي هذا الوقت تستحوذ الحيوانات الشريرة وشياطين الجحيم على الأجساد والنفوس . كما أن «الشیطان يعتبر دائماً أسود أو يخفي سواداً ما» ، و«الغول كالشیطان هو دائماً ذو وبر أسود أو لحية قاتمة» ، والخطيئة دائماً سوداء ، والشر يكتسب سواده من تقابله مع الخير والنور ، وجهنم سوداء وأهلها سود كما جاء في تفسير معنى «المهل» في قوله تعالى «وإن يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه» ، قال ابن عباس : المهل ماء غليظ مثل دردي الزيت ، مجاهد : القيح والدم ، الضحاك : ماء أسود ، وإن جهنم لسوداء وماؤها أسود وشجرها أسود وأهلها سود^(٢) .

وعلى هذا فالسواد يحتفظ بداخله بدلالات رمزية مرتبطة في الغالب بالشؤم والخطيئة والشر . وهو ما يجعل من هذه الدلالات الرمزية للون ، من هذا المنظور ، دلالة ذائعة بين الشعوب ، فثقافة العرب القديمة والإسلامية لم تتفرد بهذه الدلالات المجازية السلبية للسواد والبياض ، فالرمزية المسيحية عن البياض والسواد تحمل الدلالات ذاتها ، إلى درجة حملت كافين رايلي وآخرين إلى القول بأن هذه الرمزية المسيحية عن البياض والسواد كانت خليفة «بأن تشجع موقفاً عنصرياً تجاه السود . فقد اعتقد المسيحيون أن الخطيئة هي اسوداد الروح البيضاء ، ونظروا إلى الله والفضيلة والطهارة والتوبة من خلال النور أو البياض المشرق»^(٣) . أما في الديانة اليهودية فإن السواد قد اقترن باللعنة

(١) انظر : جليبير دوران ، الأنثروبولوجيا : رموزها وأساطيرها وأنساقها ، ص ٦٦ .

(٢) تفسير القرطبي ، ج : ١٠ ، ص ٣٩٤ .

(٣) كافين رايلي ، الغرب والعالم ، تر : عبد الوهاب المسيري وهدي حجازي ، (الكويت : سلسلة عالم

المعرفة ، ع/٩٧ ، ١٩٨٦) ، ص ١٠٨ .

والعبودية منذ أن دعا نوح على ابنه حام (كنعان) : «ليكن كنعان ملعوناً ، وليكن عبد العبيد لإخوته» (سفر التكوين/ ٩ : ٢٥) . كما أن هذه الدلالات الرمزية موجودة في ثقافات قديمة متعددة كشعوب العصر الحجري الجديد ، والديانة الزرادشتية والمناوية في إيمانها بوجود صراع دائم بين قوى الظلام الشريرة وقوى النور الخيرة .

والأكثر غرابة في هذا الشأن أن الدلالات الرمزية السلبية للسود تسربت إلى بعض الثقافات الأفريقية السوداء . فبحسب جيلبير دوران ، فإن شعب البامبارا ، مع كونه من العرق الأسود ، يعتبر أن إله الخير والسمو ينتمي إلى البياض ، في حين تنتمي آلهة الشر التي لوّثت العالم إلى السود . فـ«إله الخير الأكبر» «فارو» عند شعب البامبارا (الذي يعيش في مالي والسنغال) له رأس امرأة بيضاء ، في حين أن «موسو - كوروني» الشريرة ترمز لكل ما يعترض النور والضياء من ظلمة وليل وسحر»^(١) . ومن الأمثلة البارزة على تسرب هذه الدلالات السلبية للسود إلى الثقافات ذات السحنة السوداء تلك الأسطورة التي دوّنها عالم الفلكلور المعروف بـ«خولاس» من جمهورية ساحل العاج . ففي أسطورة «ألاتنغانا» لدى شعب كونو ، حكاية عن خلق الأرض والناس وكيف وُجد الكون نتيجة صراع بين الموت «سيا» وبين الإله «ألاتنغانا» الذي طلب الزواج من ابنة «سيا» إلا أن هذا الأخير رفض ، فاتفق «ألاتنغانا» مع الفتاة على الزواج والهروب سراً ، فهربا وعاشا سعيدين ورزقا بأولاد كثيرين ، لكنهم مختلفون في اللون ويتكلمون بلغات غريبة : سبعة صبيان وسبع بنات ، أربعة من الصبيان والبنات بيض ، والباقيون سود . وحين ذهب «ألاتنغانا» لـ«سيا» طلباً للنصيحة ، قال له : «نعم ، أنا عاقبتك لأنك أغضبتني . لن تفهم أبداً حديث أولادك ، لكنني سأعطي للبيض منهم الذكاء والورقة التي سيسجلون عليها أفكارهم . أما السود فسأعطيهم المطرقة والفأس والسكين من أجل أن يطعموا أنفسهم ويحصلوا على ما هم بحاجة إليه»^(٢) !!

(١) الأنثروبولوجيا : رموزها وأساطيرها وأنساقها ، ص ٦٧ - ٦٨ .

(٢) أساطير الأفارقة ، أسطورة ألاتنغانا ، تر : شوكت يوسف ، مجلة «لوتس» : مجلة اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا ، ع/ ٧١ ، ١٩٩٠ ، ص ٢ . ومن يقرأ الأسطورة سيشتك في هذه الفقرة التي تبدو من إضافات متأخرة على الأسطورة القديمة ، لأنه سيكتشف أن الأسطورة تتحدث عن تمايز شعوب أفريقيا السوداء وشعوب أوروبا البيضاء (الفرنسيين والإنكليز واليطاليين والألمان) !

ومع كل ذلك ينبغي أن نتنبّه إلى ما يتبدّى في هذه الأمثلة الأخيرة من تعمّد الإساءة إلى السود ، وهي الإساءة التي لم تكن لتكتسب معنىً وقيمةً إلا في سياق «التمييز العرقي» في العصر الحديث . مما يعني أن رمزية السواد إنما تكتسب دلالاتها من ثقافة المجتمع وسياقاته التاريخية والثقافية . فقد تكون الدلالة السلبية للسواد ذائعة بين الثقافات ، غير أنها لا تبلغ درجة من القوة والاطراد والثبات والرسوخ إلا في ثقافة بحاجة إلى ترسيخ هذه الدلالة السلبية ، وذلك خدمة لأغراض كامنة أو ظاهرة ، وتبعاً لتوجهات «أيديولوجية» تستدعي مثل هذه الدلالة في سياق تاريخي وثقافي معيّن ، ذلك أن الدلالات الرمزية إنما تكتسب دلالاتها من الثقافة التي شكّلتها . وإذا بقينا في إطار الثقافة العربية الإسلامية ، يمكننا القول بأن رمزية السواد في الثقافة العربية/الإسلامية منسوجة من أوضاع السود الاجتماعية في المجتمع العربي/الإسلامي ، كما أنها متشابكة مع ما اكتنزه التخيل الاجتماعي والرمزي لهذا المجتمع الذي استحضّر الآخر (الأسود وغيره) بقصد أن يشتق له هوية ثقافية موحّدة وواضحة المعالم والحدود . وإذا صحّ أن التمثيلات والتخييلات الرمزية تقوم بإعادة إنتاج الأوضاع الاجتماعية^(١) ، والحفاظ عليها وصيانتها ، وتأمين النفوذ لها في واقع المجتمع ، وإذا صحّ أن «الرمزية ليست أثراً للمجتمع ، إنما المجتمع هو أثر الرمزية»^(٢) ، وإذا صحّ أن للصور الرمزية وللأوهام والتخييلات فعالية تاريخية في تشكيل الواقع الاجتماعي بحيث يمكن القول مع بيير بورديو بأنه «يمكن للمرء أن يغيّر الواقع الاجتماعي بواسطة تغيير تمثيل الفاعلين agents لهذا الواقع»^(٣) ، إذا صحّ هذا ، فإننا سندرك الدور الكبير الذي اضطلعت به الصور الرمزية عن السود والسواد في إعادة إنتاج أوضاع السود الاجتماعية المتردية في المجتمع العربي/الإسلامي . تلك الصور الرمزية التي عبّرت عن نفسها في أشكال ثقافية متنوعة كالأحلام ، واللباس ، والحيوان ، واللغة ، ولون البشرة . .

لقد أوضح فرويد طبيعة الحلم ، وأكد أن موضوعات «الأحلام ليست كلها

(١) انظر : الرمز والسلطة ، ص ٥٦ .

(٢) من النص إلى الفعل ، ص ١٧٧ .

(٣) Language & Symbolic Power, P. 128.

أجنبية عن الحالم ، غير مفهومة وملتبسة»^(١) . فالحالم يرى ، في الحلم ، موضوعات يعرفها ، غير أن ملامحها قد تغيرت وتغيرت . صحيح أننا حين نخلد إلى النوم نكون قد دخلنا في «مملكة الأحلام» وعوالمه المتخيّلة ، إلا أن هذه المملكة ليست غريبة كلية عن صاحب الحلم ، «فالأحلام مشكّلة بواسطة ثقافة الحالم نفسه»^(٢) ، وهذا ما يجعل من مَشَاهِد الأحلام ذات معنى ودلالة في حياة أصحابها . وعلى هذا ، فإن «معظم عناصر الحلم مأخوذة من المخطط المعرفي في الثقافة التي يتمثلها الحالم ، فهي تتشكّل بواسطة المقولات والقواعد والأدوار والافتراضات والاعتقادات والقيم التي تكون عالم الفرد ، وهو ما يجعل أحلام الأفراد في المجتمع الواحد متشابهة . وهذه الأنماط هي التي تميّز هذه الأحلام عن أحلام الأفراد المشكّلين اجتماعياً في تقاليد ثقافية أخرى»^(٣) . وحتى لو كان الحلم غرائبياً وفتنازياً ، فإنه لا يكتسب دلالاته إلا ضمن الأنساق الثقافية التي يتمثلها صاحب الحلم ، ومن «تجربة المتخيّل الاجتماعي لصاحب الحلم»^(٤) .

هذه الطبيعة الثقافية التي تنطوي عليها الأحلام ، تنسحب كذلك على تفسيرات هذه الأحلام ، فإذا كانت مهمة «مفسّر الأحلام» أن يكشف أمام الحالم الملامح المألوفة لموضوعات حلمه ، فإنه إنما يقدم «تأويلات ذات دلالة ثقافية»^(٥) مرتبطة بالأنساق الثقافية لصاحب الحلم ومفسّره معاً . وهو ما يحملنا على استجلاء الدلالات الرمزية للأسود لا في خطاب «الأحلام» فحسب ، بل في خطاب «تفسير الأحلام» أيضاً ، فهذا الأخير هو الذي يعطي للحلم دلالاته ، وهو الذي يحدد صدق مدلولاته من كذبها ، وذلك بعد أن تمكّن المتخيّل العربي/الإسلامي من تطويع «الأسود» ؛ ليكون موضوعاً ذا دلالة سلبية في الغالب في الحلم كما في تفسيره وتأويله .

يروى عبد الله بن عمر في رؤيا النبي ﷺ في المدينة أنه قال : «رَأَيْتُ امْرَأَةً

(١) خمسة دروس في التحليل النفسي ، ص ٦٤ .

(٢) Imaginary Social Worlds, P. 83.

(٣) المرجع نفسه ، ص ٨٣ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٩٠ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٨٢ .

سَوْدَاءَ ثَائِرَةَ الرَّأْسِ خَرَجَتْ مِنَ الْمَدِينَةِ حَتَّى نَزَلَتْ بِمَهْيَعَةٍ فَتَأَوَّلَتْهَا أَنَّ وَبَاءَ الْمَدِينَةِ نُقِلَ إِلَى مَهْيَعَةٍ وَهِيَ الْجُحْفَةُ»^(١). إن موضوع الرؤيا هنا عبارة عن «امرأة سوداء ثائرة الرأس» خرجت من المدينة إلى موضع آخر. ويبدو أن صورة «المرأة السوداء» في هذه الرؤيا موضوع محايد وبريء من أية دلالة سلبية ضد السود والسود. لكن تأويله يشحنه بدلالات سلبية، فالمرأة السوداء عبارة عن وباء خرج من المدينة إلى الجحفة. إن الربط بين الوباء والمرأة السوداء ربطاً اعتبارياً ليس وارداً في أصل الحلم ذاته، لكن التأويل يمنحه قيمة مميزة مقبولة ومشروعة. وعلى هذا ما حكى أن امرأة أتت ابن سيرين «فقلت: رأيت سَنوراً أدخل رأسه في بطن زوجي، فأخرج منه شيئاً فأكله. فقال لها: لئن صدقت رؤياك ليدخلن الليلة حانوت زوجك لص زنجي، وليسرقن منه ثلاثمائة وستة عشر درهماً. فكان الأمر على ما قال سواء، وكان في جوارهم حمامي زنجي، فأخذوه فطالبوه بالسرقة، استرجعوها منه، فقبل لابن سيرين: كيف عرفت ذلك؟ ومن أين استنبطته؟ قال: السنور لص، والبطن الخزانة، وأكل السنور منه سرقة، وأما مبلغ المال فإنما استخرجته من حساب الجُمَّل، وذلك أن السين ستون، والنون خمسة، والواو ستة، والراء مائتان فهذه مجموع السنور»^(٢).

وُفِّقَ ابن سيرين في تفسير حلم هذه المرأة، وذلك ببراعة ظاهرة في الربط بين موضوعات الحلم وبين ما يقابلها في الواقع، فالسنور لص، والبطن خزانة، والأكل سرقة، كما توصل إلى مقدار المبلغ بحساب الجُمَّل لحروف «سنور». لكن الذي تجاهله ابن سيرين فتركه دون تفسير، وتجاوز فيه السائلون فتركوه دون استفهام، هو الإجابة عن السؤال التالي: ما العاقبة بين السنور السارق والزنجي اللص؟ فحساب الجُمَّل لحروف «زنجي» (٧٥) فقط، في حين أن حساب حروف «سنور» (٣١٦)، مما يعني انعدام التقارب بينهما. كيف تمكن ابن سيرين من الربط بين السنور والزنجي؟ ولماذا سكنت السائلون عن سرّ هذا الربط؟ هل لاشتتار الزوج بالسرقة آنذاك؟ قد

(١) صحيح البخاري، ج: ٦، ص: ٢٥٨٠، وص: ٢٥٨١. والحديث موجود في مسند الإمام أحمد، ج: ٢، ص: ١٠٧، ١١٧، ١٣٧، وفي سنن الترمذي، ج: ٤، ص: ٥٤١، وفي سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار الفكر، د. ت)، ج: ٢، ص: ١٢٩٣، وفي سنن الدارمي، تح: فواز زمرلي وخالد العلمي، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط: ١٤٠٧ هـ)، ج: ٢، ص: ١٧٤.

(٢) منتخب الكلام في تفسير الأحلام، ص: ٢٧٢.

يكون اشتهاار الزنوج آنذاك - لو صحّ - مسوّغاً لتجاهل ابن سيرين لتفسير الربط بين الزنجي والسنور السارق ، وقد يكون هذا الاشتهاار هو السبب وراء امتناع السائلين عن الاستفسار عن سرّ هذا الربط ، قد يكون كل ذلك صحيحاً ، وقد يكون ابن سيرين تأوّل ذلك بالاستعانة بالحديث الذي يروى عن الرسول ﷺ : «لا خير في الحبس إذا جاعوا سرقوا ، وإن شبعوا زنوا» ، أو «إن الأسود إذا جاع سرق ، وإذا شبع زنى»^(١) . وقد وقعت حادثة شبيهة بهذه مع الشافعي ، فقد «أخرج البيهقي من طريق المزني قال كنت مع الشافعي في الجامع إذا دخل الجامع رجل يدور على النيام فقال الشافعي للربيع قم فقل له : ذهب لك عبد أسود مصاب بإحدى عينيه ، قال الربيع فقلت إليه ، فقلت له ، فقال نعم ، فقلت تعال ، فجاء إلى الشافعي ، فقال أين عبيدي ، فقال مُرّ تجده في الحبس ، فذهب الرجل فوجده في الحبس ، قال المزني : فقلت له أخبرنا فقد حيرتنا ، فقال نعم رأيت رجلاً دخل من باب المسجد يدور بين النيام فقلت يطلب هارباً ورأيت يجرى إلى السودان دون البيض فقلت هرب له عبد أسود ورأيت يجرى إلى ما يلي العين اليسرى فقلت مصاب بإحدى عينيه ، قلنا فما يدريك أنه في الحبس قال الحديث في العبيد «إن جاعوا سرقوا وإن شبعوا زنوا» ، فتأولت أنه فعل أحدهما فكان كذلك»^(٢) .

قد يكون ابن سيرين استعان في تأويل الرؤيا بهذا الحديث كما فعل الشافعي من بعده ، قد يكون كل ذلك صحيحاً ، لكنّ الثابت أن الصور التي كوّنّها المتخيّل العربي عن الأسود والزنجي لا تخرج عن هذه الدلالات السلبية . مما يجعل الربط بين الأسود وبين أية دلالة سلبية كالوباء والسرقة والقحط والكذب والموت . . أمراً يسيراً ومقبولاً ومشروعاً ومعترفاً به . وهذا القبول والاعتراف لا يتحقق إلا بدخول رمزية الأسود والسواد في علاقات تعارض مع رمزيات أخرى ، كرمزية الأبيض والبياض . فإذا فُسّرت صورة «المرأة السوداء» بأنها وباء ؛ فذلك لأن صورة «المرأة البيضاء» قد اتخذت دلالات إيجابية كما يتضح من هذا الحلم وتفسيره : «حكى أن رجلاً أتى سعيد بن المسيّب فقال : رأيت على شرفات المسجد الجامع حمامة بيضاء ، فعجبت

(١) مجمع الزوائد ، ج : ٤ ، ص ٢٣٥ .

(٢) محمد عبد الرحمن المباركفوري ، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى ، (بيروت : دار الكتب

العلمية ، ١٩٩٠) ، ج : ٨ ، ص ٤٤٢ .

من حسننها ، فأتى صقر فاحتملها ، قال ابن المسيب : إن صدقت رؤياك تزوج الحجاج بنت عبد الله بن جعفر ، فما مضى يسير حتى تزوجها ، فقليل له : يا أبا محمد بـمَ تخلصت إلى هذا؟ قال : إن الحمامة امرأة ، والبيضاء نقية الحسب ، فلم أر أحداً من النساء أنقى حسباً من بنت عبد الله بن جعفر ، ونظرت في الصقر فإذا هو طائر عربي ليس هو من طير الأعجم ، ولم أر في العرب أصقر من الحجاج بن يوسف^(١) . وعلى هذا ، فإن المرأة السوداء والبيضاء ، في الحلم ، رمز اعتباطي شأن العلامة اللغوية ، لكنها تكتسب دلالاته السلبية أو الإيجابية حين تدخل في علاقات تعارض مع رمزيات أخرى يعترف المجتمع بنوع دلالتها المقبولة لديه . وهذا التعارض هو الذي جعل المرأة البيضاء تدلّ ، في الأحلام ، على النقاء ، والمرأة السوداء تدلّ على الوباء . وهو الذي جعل الأعلام «البيض تدلّ على المطر ، والسود تدلّ على القحط»^(٢) ، وهو الذي جعل بياض الوجه في المنام ، عند النابلسي ، يدلّ على حُسن الحال في الدنيا والبشارة والسرور ، وسواده يدلّ على كثرة الكذب أو على بدعة أحدثها المرء في الدين أو على أنه عاص ، وربما دلّ على الخوف ، وإن رأت امرأة أنها سودت وجهها بسُخام فهو موت زوجها^(٣) ، وهو الذي جعل من دلالات الثياب السوداء السوء والمرض والذنوب العذاب ، في حين أن البياض دالّ على البهاء والجمال والتوبة والصلاح^(٤) . وما يروى عن عائشة أنها قالت : سئل رسول الله ﷺ عن ورقة بن نوفل ، «فقلت له خديجة : إنه كان صدّقك وإنه مات قبل أن تظهر . فقال رسول الله ﷺ : رأيت في المنام وعليه ثياب بياض ولو كان من أهل النار لكان عليه لباس غير ذلك»^(٥) ؛ إذ البياض لباس أهل الجنة ، والسواد ، كما سيرد بعد قليل ، لباس أهل النار .

ورمزية الثياب البيضاء والسوداء ليست مقصورة على الرؤيا والحلم فحسب ، بل إنها تحتفظ بدلالاتها المتعارضة في الواقع المعيشي أيضاً . فبعض الفقهاء يتعرّضون في باب «ثياب المصلي» إلى مسألة «كراهة لبس السواد خصوصاً في الصلاة الثابتة نصّاً

(١) منتخب الكلام في تفسير الأحلام ، ص ٢٧٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٤ .

(٣) انظر : تعطير الأنام في تعبیر المنام ، ص ٥٦٩ .

(٤) انظر : منتخب الكلام في تفسير الأحلام ، ص ٥٣١ .

(٥) أسد الغابة في معرفة الصحابة ، م : ٥٠ ، ص ٤٤٨ ،

بالاتفاق»^(١)، ويبقى الخلاف بينهم فيما إذا كانت هذه الكراهة مقصورة على الصلاة فحسب، أم هي كراهة عامة في الصلاة وغيرها؟ كما يبقى الخلاف بينهم فيما إذا كان المقصود إرادة الكراهة الذاتية في اللون الأسود بما أنه أسود، أم إنها كراهة عَرَضِيَّة لا ارتباط اللون الأسود بدلالات معينة أو أشخاص معينين كبني العباس الذين اتخذوا السواد شعاراً لهم؟

فمما يروى عن رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ مِنْ لِبَاسِكُمْ شَيْءٌ أَحْسَنَ مِنَ الْبَيَاضِ فَالْيَسْوَةُ مَوْتَاكُمْ»^(٢)، كما قال: «الْبَسُوا الْبَيَاضَ فَإِنَّهُ أَطْيَبُ وَأَطْهَرُ وَكَفَنُوا فِيهِ مَوْتَاكُمْ»^(٣). وفي المقابل قال ﷺ: «لَا يُكْفَنُ الْمَيِّتُ بِالسَّوَادِ»^(٤)، كما كان ﷺ «يَكْرَهُ السَّوَادَ إِلَّا فِي ثَلَاثِ الْخُفِّ وَالْعِمَامَةِ وَالْكِسَاءِ»^(٥)، وفي رواية: «لَا تَصَلِّ فِي ثَوْبٍ أَسْوَدَ فَأَمَّا الْخُفُّ أَوْ الْكِسَاءُ أَوْ الْعِمَامَةُ فَلَا بَأْسَ»؛ إذ من المأثور أن رسول الله ﷺ خطب في الناس كما دخل مكة يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء^(٦). ومما يروى عن الإمام علي بن أبي طالب فيما علّم به أصحابه: «لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ»^(٧). كما روي: «أَنَّ جَبْرِثِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَبَطَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي قَبَاءِ أَسْوَدَ وَمِنْطَقَةٍ فِيهَا خَنْجَرٌ، فَقَالَ: يَا جَبْرِثِيلُ، مَا هَذَا؟ فَقَالَ: زِيٌّ وَلَدَ عَمِّكَ الْعَبَّاسُ

(١) السيد ميرزا الطباطبائي الحائري، إرشاد العباد إلى استحباب لبس السواد على سيد الشهداء والأئمة الأمجاد (ع)، صحّحه وعلّق عليه: محمد رضا الأعرجي، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث)، ص ٢٣.

(٢) الكافي، م/٣، ص ١٤٨. وانظر: سنن الترمذي، ج: ٣، ص ٣١٩، وسنن ابن ماجه، ج: ١، ص ٤٧٣، وسنن النسائي، تح: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية، ط: ٢، ١٩٨٦)، ج: ٤، ص ٣٤.

(٣) الكافي، م/٦، ص ٤٤٥. وانظر: مسند الإمام أحمد، ج: ٥، ص ١٨، وسنن النسائي، ج: ٨، ص ٢٠٥، وسنن البيهقي الكبرى، ج: ٣، ص ٤٠٢.

(٤) الكافي، م/٣، ص ١٤٩.

(٥) المصدر نفسه، م/٦، ص ٤٤٩.

(٦) انظر: صحيح مسلم، ج: ٢، ص ٩٩٠، وصحيح ابن حبان، ج: ٩، ص ٣٧.

(٧) المحدث محمد بن الحسن الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث)، م/٤، ص ٣٨٣.

يا محمّد ، ويلٌ لولدك من ولد عمك العباس»^(١) . ويروى أن أحدهم سأل الإمام جعفر بن محمد الصادق عن جواز الصلاة في القلنسوة السوداء ، فقال : « لا تصل فإنها لباس أهل النار»^(٢) ، وعن الصادق أيضاً أنه قال : «إنه أوحى الله إلى نبيٍّ من أنبيائه قل للمؤمنين : لا تلبسوا لباس أعدائي ، ولا تطعموا مطاعم أعدائي ، ولا تسلكوا مسالك أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي»^(٣) ، وفي شرح هذا الحديث يُذكر أن «لباس الأعداء هو السّواد»^(٤) .

والذي يظهر من مجموع هذه الروايات والأحاديث أن السواد لون مكروه كراهة عَرَضِيَّة لا ذاتية ؛ مرةً لكونه لباس فرعون ، وتارةً لكونه لباس أهل النار ، وأخرى لكونه لباس أعداء الله ورسوله . فمن أجل تجنّب التشبّه بهؤلاء جاء المنع أو كراهة لبس السواد . ويطرأ على القول بالكراهة الذاتية أو العَرَضِيَّة للسواد بعض المسائل الفقهية الدقيقة ، مثل هذه المسألة الفقهية الخلافية بين الإمام أبي حنيفة وغيره :

إذا غصب أحدُهم ثوباً «فصبغه أسود فلصاحب الثوب أن يأخذه ولا يعطيه شيئاً» في قول أبي حنيفة رحمه الله ، وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله السواد كالحمرة والصفرة ، ولا اختلاف في الحقيقة ، ولكن أبو حنيفة أجاب على ما شاهد في عصره من عادة بني أمية وقد كانوا ممتنعين من لبس السواد ، وهما أجابا على ما شاهدا في عصرهما من عادة بني العباس رضي الله عنه بلبس السواد . وقد كان أبو يوسف يقول أولاً بقول أبي حنيفة فلما قلد القضاء وأمر بلبس السواد واحتاج إلى التزام مؤنة في ذلك رجع وقال : السواد زيادة ، وقيل السواد يزيد في قيمة بعض الثياب فإن كان المغصوب ثوباً ينقص بالسواد من قيمته فالجواب ما قاله أبو حنيفة ، وإن كان ثوباً يزيد السواد في قيمته فالجواب ما قالوا من أنه بمنزلة الحمرة والصفرة»^(٥) . ما الحكم في هذه المسألة : أحدهم غصب ثوباً وصبغه باللون الأسود؟ يرتبط

(١) المصدر نفسه ، م/٤ ، ص ٣٨٤ .

(٢) إرشاد العباد إلى استحباب لبس السواد ، ص ٣٢ . وانظر أيضاً : وسائل الشيعة ، م/٤ ، ص ٣٨٤ .

(٣) وسائل الشيعة ، م/٤ ، ص ٣٨٥ .

(٤) إرشاد العباد إلى استحباب لبس السواد ، ص ٣٤ .

(٥) شمس الدين السرخسي ، كتاب المبسوط ، (بيروت : دار المعرفة ، ط : ١٩٧٨) ، ج : ١١ ،

حكم هذه المسألة بالقول في طبيعة وقيمة اللون الأسود ، فهل هو يُنقص من قيمة الثوب أم يزيده أم لا ينقص ولا يزيده فيه شيئاً؟ فإن كان القول بالأخير فعلى المرء أن يأخذ ثوبه ولا يعطي الغاصب شيئاً ، وإن كان السواد ينقص من قيمته فعلى الغاصب أن يعيده بعد أن يضمّنه قيمة النقصان ، أما إذا كان السواد يزيده في قيمة الثوب فليس على صاحب الثوب أن يعطي شيئاً . يحاول السرخسي أن يغيّب الخلاف الحقيقي بين قول أبي حنيفة وقول أبي يوسف ، وذلك من خلال ربط أقوالهما بظروف العصر التي وُجدت فيها . فأبو حنيفة كان في العصر الأموي فأجاب على ما شاهد في عصره من عادة بني أمية وقد كانوا ممتنعين من لبس السواد ، في حين أن أبا يوسف أجاب على ما شاهد في عصره من عادة بني العباس الذين اتخذ السواد زياً وشعاراً . لكنّ أبو حنيفة اعتمد في قوله - إضافةً إلى الأخبار والأحاديث - على طبيعة اللون الأسود الفيزيائية من حيث هو لون لا يمكن قلعه من الثوب ، وهذا في الثوب «نقصان فاحش وهو كالاستهلاك من وجه ؛ لأن قبله كان [صاحب الثوب] متمكناً من إحداث أي لون شاء فيه وقد خرج من أن يكون صالحاً لذلك ، والصبيغ الأسود من الثوب لا يمكن قلعه عادةً ، وبه يفرق أبو حنيفة بينه وبين سائر الألوان»^(١) .

وعلى هذا ، فإن هذا اللون الذي لا يمكن قلعه عادةً ، يؤثّر في قيمة الشيء بالنقصان في الغالب ؛ بحكم طبيعته الفيزيائية ، وبحكم ما يحمله ، في المتخيل العربي ، من دلالات سلبية انتقاصية في الغالب . ولعل هذا الاقتران بين اللون الأسود وبين الدلالات السلبية التي تحصل عليها من اقترانه بمن ضعفت عقولهم وسخفت أحلامهم من السودان ، لعل هذا الاقتران هو السبب وراء تلك الأحكام الفقهية التي يتمّ التمييز فيها بين الأسود وغيره حتى في أحكام الرقيق ، فالعبد الأبيض أو الأحمر أولى من الأسود ؛ فمما يروى عن الشافعي قوله : «ما نقص من أثمان السودان إلا لضعف عقولهم ولولا ذلك لكان لوناً من الألوان ، ومن الناس من يفضل على غيره»^(٢) . ومما يروى أن الرسول ﷺ قضى بالدية في المرأة وفي الجنين غرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل ، فاختلف العلماء في قوله «غرة عبد أو أمة» ، فمعنى

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

(٢) فيض القدير ، ج : ١ ، ص ١١١ .

الغرة في الأصل البياض ، وهي تطلق للشيء النفيس ، وعلى هذا ، فهل يجزي في هذه الدية العبد الأسود أو الأمة السوداء؟ هل ينسحب معنى «الغرة» على العبد الأسود أو الأمة السوداء؟ هل هما من «الأشياء» النفيسة؟ «عن أبي عمرو بن العلاء قال : الغرة عبد أبيض أو أمة بيضاء ، قال فلا يجزي في دية الجنين سوداء إذ لو لم يكن في الغرة معنى زائد لما ذكرها ولقال عبد أو أمة ، ويقال إنه انفرد بذلك وسائر الفقهاء على الإجزاء فيما لو أخرج سوداء»^(١) . أما الإمام مالك فهو يرى أن العبد الحمران أولى من السودان في هذا ، وهو لا يرخص في السودان إلا إذا تعذر الحصول على الحمران ، أو كان عددهم في البلدة قليلاً ، فهو يقول : «الحمران من الرقيق أحب إلي من السودان إلا أن تكون الحمران من الرقيق قليلاً في الأرض التي يقضي فيها بالغرة فيؤخذ من السودان»^(٢) .

أما من رخص في الرقيق الأسود مطلقاً ، وأعتبر الرقيق الأسود والأحمر في ذلك سواء ، فحجتهم أن المعنى الزائد في لفظ «غرة» كونه نفيساً ، فإذا كانت الغرة تطلق على البياض في جبهة الفرس ، فالعبد أو الأمة أشرف من الفرس والبغل ، ف«الآدمي أشرف من الحيوان» . وكما أن البشر يتفاضلون فالحر أشرف من العبد ، والرقيق الأحمر أولى من الأسود في دية الجنين ، فكذلك تتفاضل الحيوانات ، فإذا كان الآدمي أشرف من الحيوان ، فإن الحيوان الأبيض أشرف من الحيوان الأسود ؛ إذ يسود في الموروث الشعبي والديني معاً اعتقاد مؤداه أن المدلولات السلبية والتشاؤمية ترتبط دائماً بالحيوانات ذات اللون الأسود ، فالغراب يرمز إلى الفراق والموت ، وهو عند العرب «أكثر من جميع ما يتطير به في باب الشؤم ، ألا تراهم كلما ذكروا مما يتطرون شيئاً ذكروا الغراب معه»^(٣) ، وقد يكون الغراب كثير المعاني ، كما يقول الجاحظ ، غير أنه

(١) ابن حجر العسقلاني ، فتح الباري ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب ، (بيروت : دار المعرفة ، ١٣٧٩ هـ) ، ج : ١٢ ، ص : ٢٤٩ . وانظر أيضاً : محمد بن علي الشوكاني ، نيل الأوطار ، (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٣) ، ج : ٧ ، ص : ٢٢٨ .

(٢) مالك بن أنس ، المدونة الكبرى ، (بيروت : دار صادر ، د.ت) ، ج : ١٦ ، ص : ٤٠٤ .

(٣) الجاحظ ، الحيوان ، تح : عبد السلام هارون ، (بيروت : المجمع العلمي العربي الإسلامي ، ط : ٣ ، ١٩٦٩) ، ج : ٣ ، ص : ٤٤٣ .

مقدّم في الشؤم؛ ولذا «اشتقوا من اسمه الغربة والاعتراب والغريب»^(١)، وفي الحديث عن عائشة (رض) أنها قالت: «إنني لأعجب من يأكل الغراب وقد أذن النبي ﷺ في قتله للمُحَرَّم، وسمّاه فاسقاً، والله ما هو من الطيبات»^(٢). والقَطُّ الأسود قطُّ مرعَبٌ للاعتقاد بأنه جنّي في الأصل. وفي اعتقاد العرب العام، بحسب ما ينقل الجاحظ والدميري والقزويني، أن من أكل السَّنُور الأسود لم يَعْمَلْ فيه السحر^(٣). وفيما يتعلّق بالحمّار الأسود فقد رُوِيَ عن الرسول ﷺ: «شَرُّ الحَمِيرِ الأسود القصير»^(٤). أمّا الكلب الأسود فهو جنّي وشيطانٌ جاء الأمر بقتله، فقد رُوِيَ عن النبي ﷺ أنه قال في الكلاب السود: «لَوْلَا أَنَّ الْكَلَابَ أُمَّةٌ مِنَ الْأُمَمِ لَأَمَرْتُ بِقَتْلِهَا كُلِّهَا فَأَقْتُلُوا مِنْهَا كُلَّ أَسْوَدَ بِهِيمٍ، قال سَعِيد بن عامر البهيم الأسود كَلَّة»^(٥)، وعن ابن عباس أنه قال: «السود من الكلاب الجِنَّ»^(٦)؛ ولذا شَنَّ المسلمون، في المدينة، حملة واسعة لقتل الكلاب حتى أبديت جميع كلاب المدينة، و«عن أبي رافع قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أقتل الكلاب، فكُنَّا نقتلُها فانتَهيت إلى ظاهر بني عامر وإذا عجوزٌ مسكينة معها كلب وليس قريبا إنسان، فقالت: ارجع إلى النبي ﷺ فأخبره أن هذا الكلب يُؤنسني وليس قريبا أحد، فرجع إليه فأخبره فأمر أن يقتل كلبها فقتله، وقال في حديث آخر: إنَّه لما فرَغ من قتل كلاب المدينة وقتل كَلْبَ المرأة قال: الآن استرخت، قالوا: فقد صحَّ الخبرُ عن قتل جميع الكلاب ثمَّ صحَّ الخبر بنسخ بعضه وقتل الأسود البهيم منها مع الخبر بأنَّها من الجنِّ والجنِّ وأنَّ

(١) المصدر نفسه، م: ٢، ص ٣١٦. والدميري، حياة الحيوان الكبرى، (مصر: مكتبة وشركة البابي الحلبي وأولاده، ط: ٥، ١٩٧٨)، ج: ٢، ص ١٠٣.

(٢) حياة الحيوان الكبرى، ج: ٢، ص ١١٠.

(٣) انظر: الحيوان، م: ٢، ص ٢٠٧. وحياة الحيوان الكبرى، ج: ١، ص ٥٧٨. وزكريا القزويني، عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: ١، ١٩٨٩)، ص ٢٦١.

(٤) حياة الحيوان الكبرى، ج: ١، ص ٣٤١.

(٥) سنن الترمذي، ج: ٤، ص ٧٨، وسنن الدارمي، ج: ٢، ص ١٢٥، ومسند الإمام أحمد، ج: ٤، ص ٨٥، وسنن النسائي، ج: ٣، ص ١٤٨.

(٦) الحيوان، م: ١، ص ٢٩١.

أَمْتَيْنِ مُسَخَّتَا وَهُمَا الْحَيَّاتِ وَالْكَلَابُ»^(١)، وَالْحَنْ حَيٌّ مِنَ الْجَنْ، وَهُمْ سَفَلَةُ الْجَنْ وَضِعْفَاؤُهُمْ^(٢). وَيُرْوَى أَيْضاً «أَنَّ الْكَلْبَ الْأَسْوَدَ الْبَهِيمَ شَيْطَانٌ»^(٣)، وَقَدْ حَمَلَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ هَذَا الْحَدِيثَ عَلَى ظَاهِرِهِ، وَسَادَ الْإِعْتِقَادُ بِأَنَّ «الشَّيْطَانَ يَتَصَوَّرُ بِصُورَةِ الْكَلْبِ الْأَسْوَدِ»^(٤). وَهَكَذَا، وَبِتَأْثِيرٍ مِنْ هَذِهِ الْمُرُويَاتِ كَانَتْ الْكَلَابُ السُّودُ، فِي الْإِعْتِقَادِ الْعَامِ، شَرَّ الْكَلَابِ، وَأَكْثَرُهَا عَقُوراً، وَأَقْلَبُهَا نَفْعاً، فِي حِينٍ أَنَّ خَيْرَ الْكَلَابِ الْبَيْضُ^(٥).

إِنَّ الْمَسَافَةَ الْفَاصِلَةَ بَيْنَ رَمْزِيَةِ السُّودِ فِي الْأَحْلَامِ وَاللِّبَاسِ وَالْحَيَوَانَاتِ، وَبَيْنَ رَمْزِيَةِ السُّودِ فِي الْبَشَرِ مَسَافَةٌ قَصِيرَةٌ، وَهِيَ قَابِلَةٌ لِلزُّوَالِ فِي أَيَّةِ لَحْظَةٍ، بِحَيْثُ تَرْتَحِلُ دَلَالَاتُ السُّودِ السَّلْبِيَّةِ فِي الْأَحْلَامِ وَاللِّبَاسِ وَالْحَيَوَانَاتِ إِلَى الْبَشَرِ، فَيَكُونُ الْإِنْسَانُ الْأَسْوَدُ جَنْبِياً وَحَنِياً وَشَيْطَاناً وَشَرّاً خَلَقَ اللَّهُ وَأَكْثَرَهَا بَطْشاً وَجَلْبِياً لِلشُّؤْمِ، فَ«الْكَلَابُ فِي الرُّؤْيَا عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ عَبِيدٌ»^(٦)، وَ«أَغْرَبَةُ الْعَرَبِ» هُمُ الشُّعْرَاءُ السُّودُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ. وَقَدْ يَبْلُغُ الْأَمْرَ دَرَجَةً تَسْتَمِدُّ فِيهَا الدَّلَالَةُ السَّلْبِيَّةُ لِلْسُّودِ فِي الْأَحْلَامِ وَاللِّبَاسِ وَالْحَيَوَانَاتِ مِنْ مَرَجَعِيَّةِ الْإِنْسَانِ الْأَسْوَدِ، بِحَيْثُ يَكُونُ الْحَيَوَانُ الْأَسْوَدُ - عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ - دَالاً عَلَى الشُّؤْمِ وَالْبَطْشِ وَالْغَبَاءِ بِسَبَبِ تَشَبُّهِهِ بِالْإِنْسَانِ الْأَسْوَدِ. لَقَدْ كَتَبَ الْجَا حَظْ، وَهُوَ يَتَقَصَّى الدَّلَالَاتِ الرَّمْزِيَّةَ لِلْكَلْبِ الْأَسْوَدِ، مَا يَلِي:

«كُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ إِذَا أَسْوَدَ شَعْرُهُ أَوْ جُلْدُهُ كَانَ أَقْوَى لِبَدْنِهِ، وَلَا تَكُونُ مَعْرِفَتُهُ بِالْمَحْمُودَةِ، (. . .)، وَإِذَا أَسْوَدَ حَتَّى يَدْخُلَ فِي الْإِحْتِرَاقِ صَارَ مِثْلَ الزَّنْجِيِّ الشَّدِيدِ الْبَطْشِ، الْقَلِيلِ الْمَعْرِفَةِ»^(٧).

(١) المصدر نفسه، م: ١، ص ٢٩٢.

(٢) انظر: لسان العرب، مادة (حنن).

(٣) مسند الإمام أحمد، ج: ٦، ص ٢٨٠، وصحيح ابن حبان، ج: ٦، ص ١٥٠، وحلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: ٦، ص ١٣٣، وجلال الدين السيوطي، لقط المرجان في أحكام الجان، نخ: مصطفى عطا، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط: ١، ١٩٨٦)، ص ٤٠.

(٤) حياة الحيوان الكبرى، ج: ١، ص ٢٨٨.

(٥) انظر: الحيوان، م: ٢، ص ٧٨. وكذلك: لقط المرجان في أحكام الجان، ص ٤٠.

(٦) حياة الحيوان الكبرى، ج: ٢، ص ٢٩٧، وانظر: منتخب الكلام في تفسير الأحلام، ص ٢٦٩.

(٧) الحيوان، م: ٢، ص ٧٩.

تتأسس عبارة الجاحظ السابقة على تشبيه بسيط ، توافرت فيه كل عناصر التشبيه ، فالحيوان الأسود مشبّه ، والزنجي الأسود مشبّه به ، ولفظة (مثل) أداة التشبيه ، أما وجه الشبه بين المشبّه والمشبّه به فهو شدة السواد والبطش وقلة المعرفة والفهم . وأخذاً بالقاعدة البلاغية التي تنصُّ على أنَّ «المشبّه به يجب أن يكون أشدَّ تمكّناً من المشبّه في الصفة أو وجه الشبه» ، فإن الزنجي عندئذ سيكون أكثر تمكّناً من الحيوان في صفات الاحتراق وشدة البطش والغباء وقلة المعرفة ، فهو بمثابة المرجعية التي يكتسب الحيوان الأسود هذه الصفات السلبية منها . وفي موضع آخر يتحدث الجاحظ عن الغراب ، فيكتب :

«وهو مع ذلك حالك السواد وشديد الاحتراق ، ويكون مثله من الناس ، الزنج ، فإنهم شرار الناس ، وأردأ الخلق تركيباً ومزاجاً»^(١) .

وكالعبارة السابقة ، تتأسس هذه العبارة على التشبيه البسيط السابق ، حيث الزنوج دائماً حاضرون في مخيلة الجاحظ بوصفهم شرار الناس ، وأردأ الخلق تركيباً ومزاجاً ، وأكثرهم بطشاً وأقلهم معرفة وفهماً . وفي التحليل الأخير ، فإنّ كلاً من البشر والحيوان واللباس والأحلام إنما تكتسب هذه الدلالات من ارتباطها بمرجعية أعلى ، وهي مرجعية السواد في هذه الثقافة ، وذلك من حيث هو لون قبيح ورديء . فالدميري يذكر أن الغراب إنما كان هو المقدم في باب الشؤم ، عند العرب ، لأجل سواده ولونه المختلف^(٢) . ولهذا يقول ابن قاضي بعلبك في كتابه «سرور النفس ومفرجها» : «إن الله تعالى لم يخلق شيئاً من الأشجار والثمار والأنوار سوداء لعلمه أنها رديّة في الأصل للنفس مكدرة للأرواح . . . وانظر إلى حكمته كيف جعل الألوان : الأصفر والأحمر والأبيض والأخضر في أعظم الأجساد وأشرفها وأبهجها وأعزّها ذخراً وأحسنها عزّاً ومنظراً ، وهي للذهب الأصفر ، واللؤلؤ الأبيض ، والزمرد

(١) المصدر نفسه ، م : ٢ ، ص ٣١٤ . وكذلك : حياة الحيوان الكبرى ، ج : ٢ ، ص ١٠٣ .

(٢) حياة الحيوان الكبرى ، ج : ٢ ، ص ١٠٥ . وفي مقابل اللون الأسود القبيح ، هناك اللون الأبيض

الجميل ، ويروى عن عائشة أنها قالت : «البياض نصف الحسن» . انظر : تحفة العروس وممتعة

النفوس ، ص ٢٢١ .

الأخضر ، والياقوت الأحمر»^(١) . وعلى هذا فإن كلاً من البشر والحيوان والشجر واللباس إنما تكتسب دلالتها السلبية حين يتلبسها اللون الأسود الرديء في الأصل ، المكدر للروح ، الجالب للشؤم والبلاء .

تلك هي الملامح العامة لرمزية السواد كما تظهر في الأحلام واللباس والحيوان والشجر ، وهي الأجزاء التي يتألف منها العالم الرمزي «السيمبويقي» الذي يعيش فيه الإنسان العربي/المسلم ، والذي يكون النسيج المعقد للمتحيل العربي الذي لم يعد قادراً على التعامل مع الأشخاص والأشياء بدلالاتها الطبيعية المحايدة والبريئة - إن وجدت مثل هذه الدلالات - وذلك بعد أن شحنتها هذه المنظومات الرمزية بدلالاتها الثقافية المتحيّزة ، وذلك بما يتناسب مع فرضيات المجتمع العربي/الإسلامي وممارساته وأنساقه ومرجعياته التي كانت تُسند المتخيل العربي عن الأسود ، وتُغذّيه وتُمدّه بما يؤمن له إمكانية الاستمرار والنفوذ والتأثير .

لقد كوّنت تلك المرجعيات متخيلاً خصباً عن الأسود والسواد ، متخيلاً ظلّ يرتوي من مخزون الصور النمطية عن الأسود والسواد في هذا المجتمع ، ومن ممارسات هذا المجتمع ضد الأسود المهمّش ، مع ما احتفظت به الذاكرة الجماعية من حروب وعلاقات صراعية مع الأسود الحبشي ، مع ما أفرزته الأنساق الثقافية العربية من دلالات سلبية انتقاصية - في الغالب - ضد الأسود والسواد . وفي هذا السياق أيضاً تأتي لهذا المتخيل تنصيب الأسود بوصفه ذلك الآخر القصي المفرط في مغايرتها المضاعفة للذات العربية لوناً وعرقاً وهيئةً وثقافةً وديناً ولغةً ، والمفرط كذلك في جهله وغبائه وبطشه وحيوانيته الأليفة أو المتوحشة ، وفي افتقاره إلى من يكتب عنه ويستنتقه ويُقولُه ويُمثِّلُه ويعرضُه بطريقة يكون فيها مادةً طيّعةً لمسامرات طريفة ، وحكايات عجيبة ، وأحاديث ساخرة ، ورحلات دائبة عبر الأراضي والبحار ، وأيضاً بطريقة تجعل منه جزءاً من عملية تمثيل الذات واستعراضها أمام نفسها وأمام الآخر وأمام العالم .

(١) العبارة مثبتة في : أحمد مختار عمر ، الدلالات الاجتماعية والنفسية لألغاز الألوان في اللغة

العربية ، مرجع سابق ، ص ٢٣ .

الفصل الثاني:

مستويات المغيرة وقوة التمثيل

١ . مدخل : الأسود والمغايرة المضاعفة

لقد اضطلعت مرجعية التاريخ ومرجعية الأنساق الثقافية بدور كبير في توجيه المتخيل العربي الجمعي ، وفي طريقة تركيب تلك الصور الانتقاصية والتبخيسية للزئوج والأسودان بوجه عام . وهي كذلك المرجعيات التي نصبت هذا الأسود بوصفه الآخر القصي والمختلف كل الاختلاف عن العربي من حيث اللون والعرق ودرجة التحضر واللغة والدين وحتى الجنس النوعي ، أي إنهم ليسوا بشراً تامين ومكتملين ، إنهم في درجة وسطى بين البهائم والبشر ، فهم نصف بشر ونصف حيوان ، لهم من البشر الشكل والهيئة فقط ، ولهم من الحيوان طبيعة العُجمة ، والتوحش ، والهمجية ، وتشوّه الخلق والخلق ، وانعدام النظام والدين واللغة وغيرها . إن مستويات الاختلاف هذه هي التي خلقت ما نسميه هنا بـ«المغايرة المضاعفة» بين العربي والأسود ، أي إننا لسنا أمام اختلاف بسيط ، كما هو الشأن بين العرب والفرس ، أو بين العرب والهند والصين ، أو بين العرب والترك ، وحتى بين العرب والروم ، بل إننا أمام اختلاف مركب من عدة طبقات ، بحيث لم يجد العربي أية وشائج قريى تصل بينه وبين هذا الأسود . لقد كانت هذه المغايرة المضاعفة ذات تأثير مزدوج في المتخيل العربي ، فمن جهة كان المتخيل العربي بحاجة إلى افتراض هذه المغايرة الكلية بينه وبين الأسود ؛ وذلك لتسويق استمرارية نظام الرق والعبودية ، وتسويق المعاملة القاسية لهؤلاء السود بوصفهم سلعاً تباع وتشترى ، أو شيئاً يُمتلك ويحق للمالكه أن يفعل به ما يشاء من ضرب وإرهاق وتفريق بينه وبين أحبائه وأزواجه . ومن جهة أخرى كانت هذه المغايرة المضاعفة ذات نفع للعربي المسلم ؛ من أجل أن تزيج عن كاهله وطأة الشعور بالذنب وتأنيب الضمير تجاه هذا الأسود . إن النظر إلى الأسود بوصفه حيواناً أو بشراً من درجة أدنى وأقرب إلى البهائم والوحوش يخفف من الذنب الذي يستشعره المرء فيما لو اعتبر أن من يعاملهم بهذه الصورة القاسية بشرٌ مثله . والعربي المسلم يعي أن الإسلام كرم الإنسان بوصفه إنساناً ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً﴾ (الإسراء/٧٠) ، ومن هنا كان الإسلام ملتزماً بمثل الإخاء الإنساني ومبادئ العدل والمساواة والحرية واحترام حرمة الشخص البشري مهما كانت لغته ولونه ودرجة تحضره . ومن هنا أيضاً كانت أعراض اللون ، واللغة ، ودرجة التحضر عاجزة عن أن تقوم بدور المبرر لتلك المعاملة القاسية وتلك العلاقة غير الإنسانية بين المالك وعبده . ومن هنا جاءت الحاجة إلى

البحث عن تغاير أقصى بين العربي والأسود ، تغاير يطال هذه المرة المقوم الجوهري لإنسانية البشر ، وذلك ليتّم للعربي المسلم ما أرادته من تخفيف شعوره بالذنب تجاه هؤلاء السودان .

إن «المقوم الجوهري» لإنسانية البشر ليس مفهوماً محدداً ونهائياً ، بل هو مفهوم نسبي خاضع للتغير في كل مرة تتغير فيه أحوال الثقافة وآليات فهمها واستراتيجيات تأويلها ورؤيتها للعالم والبشر . فلكل ثقافة مفهومها الخاص عن الإنسان ، وهو مفهوم خاضع للتغير من مرحلة إلى أخرى ، ففي لحظة تاريخية كان «العقل» هو المقوم الجوهري للإنسان ، أي ما به يكون الكائن إنساناً ، وفي لحظة أخرى كان «الدين» هو جوهر الإنسان ، وأحياناً يكون جوهر الإنسان ماثلاً في «اللغة» أو «الأخلاق» أو «الأيدولوجيا» أو «الرمز» ، وقبل ذلك كان «الشكل» و«الهيئة» هما جوهر الإنسان ، أي «إن الإنسان حيوان مشاء ذو رجلين» . كما كان «التمدن» أو «التحضّر» هو جوهر الإنسان . وليس ثمة ما يمنع أن تجتمع كل هذه المحدّدات في ثقافة من الثقافات تؤمن أن جوهر الإنسان يكمن في التحضّر والهيئة والأخلاق والدين واللغة والعقل معاً . غير أنه من المهم أن نستكشف «جوهر الإنسان» هذا ، لا في حقيقته المجردة المطلقة ، بل من منظور الثقافة التي ندرسها ومن منظور اللحظة التاريخية والسياقات الثقافية التي نعين هذه الثقافة من خلالها ؛ ذلك أن نظرة الثقافة إلى الآخرين تتوقف على الكيفية التي تفهم به هذه الثقافة هؤلاء الآخرين كبشر أو بهائم ، فتحديد نوع هذه الكائنات يعتمد على المعيار الذي تستبطنه هذه الثقافة ، وتعتمد لقياس إنسانية هؤلاء أو حيوانيتهم . ومن هنا كان من الضروري النظر إلى هذه الأقاويل لا بوصفها «مقولات معرفية» خالصة ، بل بوصفها «معرفة» تستبطن شكلاً من أشكال القوة والهيمنة . إنها ، بعبارة أخرى ، مظهر من مظاهر تواطؤ المعرفة والقوة أو الهيمنة ، وسوف نحاول أن نكشف عن هذا التواطؤ الذي يستبطنه التمثيل العربي عن السودان بوجهيه الثقافي غير التخيلي في هذا الفصل ، والثقافي التخيلي (الأدبي) في (الفصل الثالث والرابع) .

٢ . الأسود والحاجة إلى التمثيل

لم يكن الأسود النحبي هو الآخر الوحيد الذي عرفته الثقافة العربية الإسلامية ، لكنه يكاد يكون الآخر الوحيد الذي لم تجد هذه الثقافة معه من واسطة أو وشائج

قربى أو قواسم مشتركة ، حقيقية أو متخيّلة ، تخفّف من حدة المغايرة وعنف الاختلاف ، لا على مستوى الدين كما حصل مع الفرس ، ولا على مستوى التحضّر كما حصل مع الهند والصين والروم . ومن هنا ظل هذا «الأسود» هو المثال الحاسم للآخر المغاير بصورة كلية للذات العربية الإسلامية . وسرعان ما تشكلّ حوله أرشيف ضخمٌ من الصور والرموز والتصورات والأوصاف المتكررة والعبارات التي تؤكد على هامشيته ، وانحطاطه ، بل حيوانيته وكونه ذلك الكائن القصي ، والمهمّش ، والصامت ، والغريب ، والمدهش ، والشهواني . . .

كذلك انتهى مصير الأسود الزنجي في الثقافة العربية الإسلامية ، وهي الثقافة التي مارست عليه عمليات الاستعراض والتمثيل ، ونصّبت نفسها مركزاً للكون وصاحبة الحق والامتياز في تمثيل الآخرين والكتابة عنهم ، وخصوصاً إذا كان هؤلاء الآخرون عاجزين عن تمثيل أنفسهم ، وذلك ما داموا لا يملكون أهم أداة من أدوات تمثيل الذات ، وأخطر وسيلة من وسائل وصف الآخرين وهي «الكتابة» و«اللغة» كما هو شأن هذا الأسود ، فكل ما عنده إنما هو «دمدمة وهمهمة» كدمدمة البهائم وهمهمة السباع ، وأقوال لا ترتفع عن أقدار الدواب . هكذا كما لو كان ثمة رغبة قوية لإخراس هذا الأسود ، وإبقائه يعيش في عالم الصمت المطبق ، يسمع دون أن يُسمع له بالتكلّم ، يُكتب عنه دن أن تكون لديه القدرة على الردّ .

يكتسب تمثيل الآخر قوته من مساحة الحرية الكبيرة التي يتمتّع بها ، وذلك حين يكون هذا الآخر ، موضوع التمثيل ، صامتاً أو عاجزاً عن النطق وتمثيل ذاته بذاته . ومن هذا المنطلق فإن إخراس صوت الآخر الممثل يمثل مطلباً عزيزاً على كل أنظمة التمثيل ، وهذا هو الذي يجعل التمثيل معدوداً في أنظمة القوة ، ومتورطاً بأجهزة السلطة . فكل سلطة تبحث عمّا يعزّز وجودها ، وكل نظام قوة ، كما نعرف منذ ماكس فيبر ، هو في أمسّ الحاجة إلى إضفاء المشروعية على نفسه ، فمشروعية أو «شرعية نظام ما هي المفتاح المركزي لمشكلة السلطة»^(١) التي تكافح من أجل تمكين نفسها لا بوسائل العنف والإكراه الماديين فحسب ، بل من خلال العنف والإكراه الرمزيين ؛ ذلك أن القوة في الحياة اليومية الروتينية قلّما تمارس بوصفها قوة مادية

(١) بول ريكور ، محاضرات في الأيديولوجيا والبيوتوبيا ، تر : فلاح رحيم ، (بيروت : دار الكتاب الجديد

المتحدة ، ط ١ : ٢٠٠٢) ، ص ٢٧٠ .

سافرة ، وبدلاً من ذلك ، فإنها تتحوّل إلى شكل رمزي ، ونتيجة لذلك فإنها تتمتع بنوع من الشرعية التي لم تكن تمتلكها من قبل»^(١) . وعلى هذا ، فإن أنظمة القوة والسلطة إنما تكتسب الشرعية من خلال الاستعانة بالعنف الرمزي وعمليات التمثيل ، وبما يسميه لوي ألتوسير بـ«أجهزة الدولة الأيديولوجية» (ISAs) ، وهي قريبة بما كان ميشيل فوكو يسميه بـ«الانضباطات»^(٢) أو «أجهزة الانضباط» ومؤسساته وأنظمتها وقواعدها ، وهي التي تشمل السجون والمستشفيات والمدارس والمصانع والصوامع والمعسكرات وغيرها من المؤسسات البيروقراطية التي تمارس أدوار الضبط والمراقبة والمعاقبة والإخضاع والتطويع على البشر أفراداً وجماعات .

وعلى هذا ، فحيثما «توجد سلطة ، توجد مطالبة بالمشروعية ، وحيثما توجد مطالبة بالمشروعية ، يكون اللجوء إلى بلاغة الخطاب العمومي بهدف الإقناع»^(٣) . وبهذه الطريقة ، يمكننا القول بأنه ليس هناك تمثيل للآخرين غير مضطر إلى اللجوء إلى «بلاغة الخطاب» بهدف إقناع هؤلاء الممثلين بدونيتهم وتخلفهم وجهلهم ، ومن ثم إقناعهم بأن ثقافة الممثلين هي الثقافة الكونية الأسمى . لكن كيف يتوصّل خطاب التمثيل إلى إقناع هؤلاء بدونيتهم وإيهام الذات بفوقيتها وتفوقها؟ يجيب بول ريكور بأن ذلك يتم «عن طريق الاستعمال المستمر للوجوه البلاغية والاستعارات ، مثل السخرية ، والالتباس ، والمفارقة ، والمبالغة»^(٤) ، وذلك في حقول التمثيل المختلفة ، ودون أن يتنبّه أحد إلى مجازية هذه التمثيلات .

لقد كانت الثقافة العربية الإسلامية ، كأية ثقافة تسعى إلى تمثيل آخر خارجي عنها ، كانت بحاجة إلى تمثيل الآخرين بهدف تشكيل الهوية وحراستها من الاختلاط بغيرها ، وتشكيل الهوية يستلزم ترسيم الحدود الفاصلة بينها وبين هويات الآخرين . لكن السؤال هو من أين تبدأ حدود الهوية ، وعند أية نقطة تنتهي؟ إن المساحة التي تتشكل فيها الهويات بمثابة مناطق اعتباطية ومتاحة للجميع ، لكن نظرة الجماعات المختلفة لذاتها وللآخرين هو ما يفرض النفوذ على منطقة دون أخرى ، وهو

(١) Language & Symbolic Power, P. 23.

(٢) المراقبة والمعاقبة : ولادة السجن ، ص ١٥٩ .

(٣) من النص إلى الفعل ، ص ٣٠٣ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ٣٠٢ .

ما يجعل الباب مفتوحاً لتوسعات مستقبلية . فأى معنى لاعتبار جماعة من البشر تعيش بالقرب منا بمثابة «آخرين» لنا ولجماعتنا التي ننتمي إليها؟ ثم لماذا ينقلب هؤلاء الآخرون إلى مجال (نا) ليكونوا جزءاً م (نا) في لحظة تاريخية مختلفة؟ إن هذه العملية لا تتم بمعزل عن التمثيل ، فنحن بحاجة إلى معرفة الجماعات المختلفة من أجل معرفة هويتنا الخاصة ، وذلك لا يتم إلا بجعل الآخرين موضوعاً لوعي الذات وتمثيلها في «بلاغة الخطاب» .

إن السودان «آخر» بالنسبة للثقافة العربية ، وهو آخر كانت الثقافة تنأى بنفسها عنه ، لكن من يكونون هؤلاء السودان؟ وما هي سماتهم وأخلاقهم؟ ليس ثمة مدونات عنهم نعرفها بأنفسهم ، ومن هنا فإنهم غير قادرين على تمثيل أنفسهم ، فيلزمنا عندئذ القيام بتمثيلهم لمعرفتهم من أجل ترسيم الحدود بيننا وبينهم . إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم لأنهم لم يتمكنوا من تطوير وسائل التمثيل ، وأبرزها وأخطرها وهي وسيلة «الكتابة» . يقول ابن النديم :

«فأما أجناس السودان مثل النوبة والبجة والزغاوة والمرارة والأستان والبربر وأصناف الزنج سوى السند فإنهم يكتبون بالهندية للمجاورة ، فلا قلم لهم يعرف ولا كتابة ، والذي ذكره الجاحظ في كتاب البيان : للزنج خطابة وبلاغة على مذهبهم وبلغتهم ، وقال لي من رأى ذلك وشاهده قال : إذا حزبتهم الأمور ولزتهم الشدائد جلس خطيبهم على ما علي من الأرض وأطرق وتكلم بما يشبه الدمدمة والهمهمة ، فيفهم عنه الباقر»^(١) .

وقد بقي هذا الموقف الذي يعبر عنه ابن النديم سارياً حتى في العصر الحديث ، فرفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) يذكر بأن همل السودان لا يعرفون الكتابة والقراءة «هم دائماً كالبهائم السارحة لا يعرفون الحلال من الحرام ، ولا يقرأون ولا يكتبون ولا يعرفون شيئاً من الأمور المسهلة للمعاش ولا للمعاد»^(٢) . أما حاجي خليفة والقنوجي فقد ذكرا أن للزنج والأحباش خطاً وقلم ، إلا أن هذا القلم موجود

(١) ابن النديم ، الفهرست ، تح : إبراهيم رمضان ، (بيروت : دار المعرفة ، ط : ٢ ، ١٩٩٧) ، ص ٣٣ .

(٢) رفاعة الطهطاوي ، تخلص الإبريز في تلخيص باريز ، (بيروت : دار ابن زيدون ، ط : ١ ، د.ت) ،

على ندرة عندهم^(١)، وهو يشبه القلم الحميري، مما يعني أنهم أخذوه عن عرب الجنوب، أو تأثروا بقلمهم على أقل تقدير.

إن جميع أجناس السودان وأصناف الزنج عاجزة عن تمثيل نفسها لأنها لا تملك كتابات مدونة، ولم تتمكن من تطوير ضرب من ضروب الخطوط والأقلام خاص بها، وذلك على خلاف بقية الأمم من عرب وفرنس وهند وسند وصين وعبرانيين وأرمن وسريان وروم وفرنجة، وهي الأمم التي كان لها كتابة بقلم ابتكرته هي أو استعارته من أم أخرى. وإذا كانت الكتابة هي ميزة الأمم المتحضرة، وإذا كان القلم هو قرين العقل والحكمة، فإن السودان والزنج عندئذ سوف يُجرّدون من أية قيمة إنسانية، فهم لم يكن لديهم قلم ولا كتابة كالأمم المتحضرة. والتجرّد من قيم الحضارة هو الذي يجعل من إدراجهم في مقام البهائم السارحة والسباع الضارية أمراً ممكناً ومقبولاً.

إن الكتابة هي أهم وسائل التمثيل، لكنها ليست الوسيلة الوحيدة، فالتمثيل قد يتمّ من خلال الكلام الشفاهي، أي من خلال الخطابة، وهي الشكل الأدبي المنافس والقوي للكتابة في القرون الهجرية الأولى، فهل كان السودان يفتقرون إلى الخطابة كافتقارهم للكتابة؟ ينقل الجاحظ أن للزنج خطابة وبلاغة، وينقل المسعودي أن «الزنج أولو فصاحة في ألسنتهم، وفيهم خطباء بلغتهم»^(٢)، أي أن لهم وسيلة مختلفة من وسائل التمثيل غير الكتابة. غي أن ابن النديم يساوي، من خلال الاستشهاد بمن رأى الزنج وشاهدهم، بين هذه الخطابة والبلاغة وبين «الدمدمة» و«الهمهمة»، أي بين الإنسانية والحيوانية، بين البيان وبين الخفاء والغموض، فالهمهمة مجرد تردّد الصوت في الصدر، أو هي أصوات البقر والفيلة وأشياء ذلك، وهمهم الرجل إذا لم يبن كلامه^(٣). لقد أقرّ الجاحظ للزنج بمعرفة الخطابة، لكنه كان

(١) انظر: - حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٩٢)، ج: ١، ص: ٧١٠.

- صديق بن حسن القنوجي، أبجد العلوم، تح: عبد الجبار زكار، (بيروت: دار الكتب العلمية،

١٩٧٨)، ج: ٢، ص: ٢٦٨.

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج: ٢، ص: ١٧.

(٣) راجع: لسان العرب، مادة (همم).

يذهب ، كمن نقل عنه ابن النديم ، إلى المماثلة بين خطابتهم وهممة الحيوانات ، إن للزنج خطابة ، بل إن لهم تطويلاً في الخطب ، غير أن معاني هذه الخطب «لا ترتفع عن أقدار الدواب إلا بما لا يُذكر»^(١) .

إن السودان إذن يفتقدون الكتابة والخطابة الإنسانية ؛ ولذا فهم يفتقدون أدوات التمثيل ، تمثيل الذات واستعراضها وتقديمها إلى الآخرين ، إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ، وما داموا عاجزين عن تمثيل أنفسهم فيجب أن يُمثّلوا ، يجب أن تنبيري ثقافة أخرى لتمثيلهم ، فبفضل هذا التمثيل الأجنبي الخارجي سوف تتاح لهؤلاء الممثلين فرصة التعرف على أنفسهم ، وتعريف أنفسهم أمام الآخرين ، غير أن هذا التعريف ستتكلّف به ثقافة أجنبية عنهم ، وذاك التعرف على أنفسهم سيتمّ بعيون ثقافة أخرى أجنبية عنهم أيضاً ، وما عليهم بعد ذلك إلا أن يقتنعوا بصدق هذا التمثيل وحقيقته ، أي أن عليهم أن يقتنعوا بصدق ما يقال عنهم وبصحة ما يُوصفون به من جهل وتخلّف وغباء وقبح وحيوانية وتشوّه في الخلق والخلق ، وهذه هي أبرز الصور النمطية التي صاغتها الثقافة العربية عن السودان ، واحتزنها ، من ثمّ ، المتخيّل العربي عنهم .

٣ . خطاب الاستفراق وتشكّل الصور النمطية عن السود :

لقد قدّمت الثقافة العربية الإسلامية تمثيلات متعددة لثقافات مختلفة ، لكنّ ما يميّز تمثيلات السودان في هذه الثقافة هو أنها تتسم بتواتر واطراد واستفاضة لم يكن لها نظير في تمثيل هذه الثقافة للآخرين . لقد احتفظ المتخيّل العربي بصور متباينة لكل من الصين والهند والفرس والروم أو الفرنجة والصقالبة والبلغار وغيرها ، لكنّ أيّاً من هذه التمثيلات لم يكن بحجم تمثيلات السود التي تمتد على مساحة شاسعة من مدونات هذه الثقافة ، كما أنها لم تكن تمتلك تواتراً واطراداً استثنائيين منذ زمن بعيد حتى العصر الحديث . ولئن أصبح من البدهيات القول بأن لجريان الزمن فعله في التمثيلات ، ولتقدم التاريخ تأثيره فيها ، إلا أن هذا لا يكاد ينسحب على الصور النمطية التي شكّلها المتخيّل العربي عن السودان ، فالمرء يشعر أنه يقف أمام تمثيل راسخ ومتماسك و«لا تاريخي» ، وكأنه يقاوم الزمن وترفّع على تقدم التاريخ وتغيّر

(١) الحيوان ، ج :٧ ، ص ٢٠٦ .

ومن دلائل هذا التواتر والاطراد في تمثيلات الأسود في المتخيل العربي أنك لا تجد اختلافاً مميزاً وذا شأن في هذه التمثيلات بين ما كتبه مؤلف في القرن الثالث الهجري وبين ما كتبه آخر في القرن الخامس أو السادس أو السابع أو الثامن . لقد أصبح لهذه التمثيلات تقليدٌ ثابت مفروض على كل من يريد الحديث عن السودان أو الكتابة عنهم ، وأصبح لهذا التقليد لغته الخاصة ومجازياته المميّزة . وعلى هذا ، فإن أي حديث يراد له النجاح ، وأية كتابة يراد لها الذبوع والانتشار والقبول الجماعي ، فإن السبيل إلى ذلك هو الالتزام بهذا التقليد ، والتقيد بلغته ومجازياته . وحين يتعمد أي حديث أو كتابة الخروج عن هذا التقليد الجماعي ، فإنه يعرض نفسه للرفض والمواجهة والسخرية ، وهذا ما حدث مع أبي العباس الناشئ الأكبر (٣٩٢هـ) وأبي العباس محمد بن خلف بن المرزبان (٣٠٩هـ) ، فهذا الأخير خالف العُرف في التأليف وخرج على الإجماع حين ألّف كتاب «السودان وفضلهم على البيضان» ، فلم يلق غير السخرية والتهكم ، فجلال الدين السيوطي يقول فيه : «ولا أستكثر هذا عليه ، فإنه ألّف كتاب «تفضيل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب» ، فإذا فضّل الكلاب على بني آدم ، لم يكثر عليه أن يفضل السودان على البيضان»^(١) . وأما أبو العباس الناشئ فقد ألّف رسالة في «تفضيل السود على البيض» ، وكانت العاقبة أن أُتهمَ بالجنون والهوس ، ووصف السيوطي هذا التفضيل بمن «عمل مفاخرة بين الذهب والزجاج»^(٢) .

إن هذا التقليد في التأليف عن السودان أو في الحديث عنهم ، ومجموع الصور النمطية المتواترة في كل حديث أو كتابة عن هؤلاء البشر ، إن هذا هو ما نسميه هنا بخطاب «الاستفراق» العربي ، أي هذه الطريقة في الرؤية ، وهذا الميدان من التأليف والتخيّل الذي يكون فيه السودان والزنوج الأفارقة موضوعاً للدرس والكتابة والحديث وإطلاق الأحكام القيمية وإشاعة الأوصاف المتكررة بشأنهم ، وإذا استخدمنا مفاهيم ميشيل فوكو يمكننا القول بأن «الاستفراق» العربي إنما هو ضرب من ضروب الالتزام بقواعد إنتاج الخطاب العربي عن السودان وصيانتة وتمثله وتوزيعه على المستهلكين في

(١) نزهة العُمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر ، ص ١٣ .

(٢) المصدر ، ص ١٤ .

الثقافة العربية الإسلامية . إنه إذن خطاب حول السودان الأفارقة ، وهو خطاب له قواعده وضوابطه الخاصة ، غير أنه لا يمكننا الادعاء بأن هؤلاء السودان كانوا موضوعاً خاصاً بجماعة ما من «جماعات الخطاب» . إن فوكو يتحدث عن «جماعات الخطاب» هذه ويقصد بها مجموعة من الأفراد «تمارس عملاً متميّزاً بعض الشيء لها وظيفة تركز على صيانة أو إنتاج الخطابات والحرص على عدم توزيعها إلا بمقتضى قواعد مضبوطة ودقيقة»^(١) ، وذلك أمثال جماعات الخطباء والمنشدين والأطباء والصحفيين والتربويين وغيرهم . وبهذا المعنى لا يمكننا الزعم بأن السودان كانوا موضوعاً تعود ملكيته إلى جماعة بعينها من «جماعات الخطاب» في الثقافة العربية الإسلامية . فهو موضوع تداولته جماعات عدّة ، وتوزّع على خطابات كثيرة ، بحيث يتعرّض له الطبيب كما يتعرّض له الكلامي واللغوي والحديث والفقيه والجغرافي والملاح والمنجم والمؤرخ والشاعر والقصاص ، وجميع هؤلاء لا يدعون ملكيتهم الخاصة لهذا الموضوع ، فهو موضوع مشاع بينهم ، ومعنى مطروح في الطريق يحقّ لأيّ منهم التطرق إليه ، ولكن بشروط وضوابط ، وهي الالتزام باللغة المشتركة والمجازات الموحّدة والمقاصد المستهدفة من وراء التطرّق إلى هذا الموضوع . وهذا ما يجعل مفهومنا عن خطاب «الاستفراق» هنا أقرب إلى مفهوم ميشيل فوكو عن «التشكيكة الخطابية» discursive formation من حيث كون هذه الأخيرة تعبيراً عن حالة من التبعض والانتظام معاً ، فهي إذن بمثابة نظام التبعض system of dispersion . إن الثقافة العربية الإسلامية لا تشكو من «ندرة» في نصوص هذه الكتابات عن السودان ، بل هي تتمتع بوفرة لافتة في هذه النصوص ، وهي وفرة منتشرة ومبعثرة على حقول كثيرة ومتباينة ، غير أن هذا التبعض والانتشار إنما ينطوي على قدر كبير من الانتظام والتماسك والانسجام في النظرة الموحّدة إلى السودان ، وفي طريقة الكتابة والتحليل والتفسير ، كما في الافتراضات واللغة والصور المجازية المستخدمة . وحين «نتمكّن من إثبات منظومة تبعض ما من هذا النوع ، داخل عدد معين من العبارات ، وعندما نقف على شكل ما من أشكال الانتظام (يتخذ صورة نظام أو اقتران أو مواقع أو مجاري عمل أو تحول) بين الموضوعات وأنواع التعبير والتصورات والاختيارات الفكرية ،

(١) جينالوجيا المعرفة ، ص ١٧ .

اعندئذا سوف نقول من باب الاصطلاح إننا أمام تشكيلة خطابية»^(١) مبعثرة العناصر من جهة ، ومنظمة ومنسجمة من حيث المفاهيم والتصورات العامة وأوجه التعبير وصيغه من جهة أخرى ، وذلك لكونها تخضع بحسب تحليل فوكو لما أسماه بـ«قواعد التشكيلة»^(٢) rules of formation أي تلك القواعد النوعية التي تشكلت وفقها موضوعات الخطاب وعباراته ومفاهيمه وخياراته ، أو هي الشروط التي تخضع لها كل عناصر التشكيلة الخطابية تلك .

وفي تشكيلة «الاستفراق» الخطابية هذه يمكننا أن نميز بين ضربين من ضروب «الاستفراق»^(٣) : الأول يمكن أن نطلق عليه مصطلح «الاستفراق الكامن» ، والآخر يمكن أن نسميه «الاستفراق الظاهر» . أما هذا الأخير فهو الميدان الذي يحتمل التغيير من فرد إلى آخر ، ومن مجال إلى آخر ، ومن عصر إلى آخر ، وذلك تغيير ينحصر في طريقة الكتابة أو الحديث عن السودان والزنج . أما «الاستفراق الكامن» فهو الميدان ذو الطابع الإجماعي ، إنه تقليد راسخ يحتفظ بمجموعة من الصور النمطية عن السود ثابتة ومستقرة لا تكاد تتغير . إن حديث أبي زيد السيراقي وسليمان التاجر في «أخبار الصين والهند» عن السودان والزنج قد يختلف عن حديث الطبري من حيث الأسلوب وطريقة التأليف ، وحديث الطبري قد يختلف عن حديث ابن رسته والمسعودي وابن حوقل والمقدسي وشمس الدين الدمشقي وابن جبير وزكريا القزويني وابن خلدون وابن بطوطة ، وحديث هؤلاء قد يختلف عن حديث ابن المقفع والجاحظ وابن النديم وأبي حيان التوحيد والبيهقي والنويري والأبشيهي والقلقشندي ، كل هذا قد يكون وارداً ومحتتملاً ، غير أن هذا الاختلاف يبقى اختلافاً ظاهرياً في الأسلوب وطريقة تناول للموضوع ، وهو اختلاف يتأتى من اختلاف السياقات والعصور والحقول المعرفية ، ومن الاختلاف في درجة الاهتمام بالموضوع . أما جوهر الموضوع فبقي مستقراً وثابتاً ومتصلاً ، فلم ينتقد أحد من هؤلاء النظرة الدونية إلى

(١) ميشيل فوكو ، حفريات المعرفة ، تر : سالم يفوت ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط : ٢ ، ١٩٨٧) ،

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٨ . وانظر أيضاً : ص ٦٧ .

(٣) نستفيد في هذا التمييز من تمييز إدوارد سعيد بين «الاستفراق الكامن» و«الاستفراق الظاهر» - La

tent & Manifest Orientalism . انظر : الاستفراق ، ص ٢١٣ .

السود ، ولم يخلُ حديث أيٍّ منهم من مجموع التمثيلات الشائعة والصور النمطية المتكررة عن السود ، ولم يعترض أحدٌ منهم على وصف السودان بالحيوانية ، والتوحش ، والفسوق ، والشهوانية البهيمية ، والتخلف ، وسخف العقول والأحلام ، وتشوّه الخلق والخلق . .

يصعب تحديد الزمن الذي ظهرت فيه هذه الصور والتمثيلات الانتقاصية من السودان ، غير أن الثابت أن هذه الصور النمطية عن السود والزنج ليست بجديدة على التخيل العربي في العصور الوسطى ، فكثير من هذه الصور كان متداولاً منذ زمن بعيد في العصر الإسلامي وما قبله . ويروى عن ابن عباس أنه قال : «إياكم والزنج فإنهم أقصر الناس أعماراً وأقلهم أرزاقاً وعليكم بالرفيق ، يعني الروم فإنهم أطول الناس أعماراً وأكثرهم أرزاقاً فاستمتعوا بطول أعمارهم وشاركوهم في أرزاقهم»^(١) . وفي تحديد القوم المقصودين في قوله تعالى : ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجْدَهَا تَطَلَّعَ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ يَجْعَلْ لَهُم مِّنْ دُونِهَا سِتْرًا﴾ (الكهف/٩٠) ، قال قتادة : إنهم أمة «يقال لها الزنج هم تارس وهاويل ومنسك ، حفاة عراة عماء عن الحق ، يتسافدون مثل الكلاب ، ويتهارجون تهارج الحُمُر»^(٢) .

وقبل ذلك يروى أن أبا زمعة جدّ أمية بن أبي الصلت ذهب يهنئ معديكرب بعد طرد الأحباش من اليمن ، فأنشأ أبياتاً يقول فيها :

أرسلت أسداً على سود الكلاب فقد

أمسى شريدهم في الأرض فلاّلا

ويقول حسان بن ثابت (٥٤ هـ) :

أولادُ حام فلن تلقى لهم شَبَهًا

إلا التيوس على أكتافها الشَّعْرُ

وقال بشر بن بُرد (١٦٧ هـ) :

سَروقا لِمَا لاقى طَروبا إلى الزبي

وهل تجد النجبي غيـرَ طروب

(١) أبو شجاع شيرويه بن شهردار ، الفردوس بمأثور الخطاب ، تح : السعيد بن بسيوني زغلول ، (بيروت :

دار الكتب العلمية ، ط : ١٠ ، ١٩٨٦) ، ج : ١ ، ص ٣٨٧ .

(٢) تفسير القرطبي ، ج : ١١ ، ص ٥٣ .

ومما ينقله أبو حيان التوحيدي عن ابن المقفع (١٤٢هـ) أنه فضّل العرب على الفرس والصين والترك والنج والهند والروم ، وذلك في إجابة عن سؤال طرحه على جمع من الناس واقفين في المربد : «أيُّ الأمم أعقل؟» . وفي سياق هذه الإجابة عدّد فضائل الأمم ورذائلها ، وكان الحضور يجيبون عن السؤال بتحديد أمة من الأمم فيردّ ابن المقفع بالنفي إلى أن قالوا : «الزنج ، قال : بهائم هاملة»^(١) . ويروى عن طاوس (١٠٦هـ) صاحب عبد الله بن عباس أنه لا يأكل من ذبيحة الزنجي ، ويقول : «إنه عبدٌ مشوّه الخلقة»^(٢) ، وفي تفسير آخر قال : «وهل رأيت في زنجي خيراً قطُّ»^(٣) .

والأخطر في ذلك أن هذا المتخيّل لم يتورّع عن الكذب على الرسول ﷺ بأحاديث لا تستقيم مع تسامح الإسلام واحترامه لكرامة الإنسان وسويّة خلقته ، فقد وردت في كتب الحديث - كما ذكرنا سابقاً - أحاديث كثيرة مكذوبة على الرسول ، وكلها تشتمل على ذم صريح للسودان والزنج واستنقاص واضح من كرامتهم ، وذلك من أمثال : «ياكم والنج فإنه خلق مشوّه»^(٤) ، و«إنما الأسود لبطنه ولفرجه»^(٥) ، و«شرار الناس أسود كالقير»^(٦) ، و«ربع من لا يلبسون الثياب من السودان أكثر»^(٧) ، و«لعن الله السودان فإن ذا الثديّة منهم»^(٨) ، و«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يشرك في نسب السودان»^(٩) . إنّ الكذب على الرسول يعبر عن رغبة هذه الثقافة في استثمار كل ما هو متاح من أجل تعزيز مواقفها واعتقاداتها ، سواء كان هذا متاح دينياً أم علمياً .

(١) الإمتاع والمؤانسة ، ج : ١ ، ص ٧١ .

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ١ ، ص ٨٣ .

(٣) أبو بكر عبد الرزاق الصنعاني ، مصنف عبد الرزاق ، قم : حبيب الرحمن الأعظمي ، (بيروت :

المكتب الإسلامي ، ط : ٢ ، ١٤٠٣هـ) ج : ٤ ، ص ٤٨٥ .

(٤) نقد المنقول ، ج : ١ ، ص ٨٨ .

(٥) فيض القدير ، ج : ١ ، ص ١١١ .

(٦) تفسير الجلالين ، ج : ١ ، ص ٧٨٥ .

(٧) مجمع الزوائد ، ج : ٨ ، ص ١٣٥ .

(٨) المقتنى في سرد الكنى ، ج : ٢ ، ص ١٥٤ .

(٩) تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٣٥ .

وعلى هذا، فإن ما كان شائعاً في هذه الثقافة من إشارات متفرقة ترجع في أغلبها إلى القرن الأول والثاني الهجريين، إنما يكشف عن صور السودان الدونية بوصفهم حيوانات هائلة سارحة، أو متوحشة ذعرة، وبوصفهم بشراً عُراً، خُفَاءً، أشراراً، معلونين، مشوّهي الخلق والخلق، ييلون إلى الطرب والفسوق، ولديهم شهوانية بهيمية تجعلهم عماء عن الحق، يتسافدون مثل الكلاب، ويتهارجون (يتناكحون) مثل الحمير^(*). كل هذه التمثيلات كانت متداولة في عصر ما قبل الإسلام وفي القرنين الأول والثاني الهجريين، غير أن هذا التمثيل لم يبلغ أشده، ولم يتعظم ويتعمق ويترسخ، ولم ينتشر على مساحة كبيرة من التخيل إلا منذ القرن الثالث الهجري فصاعداً، وذلك بعد انطلاقة عهد فتوحات البلدان وتوسّعات التجارة، ومع اندفاع الرحلات والتجولات بين المسالك والممالك، واختراق الآفاق بحثاً عن آثار البلاد وأخبار العباد، واستجابة لدافع الولع بمعرفة عجائب مخلوقات والموجودات وغرائب الأمصار والأسفار في البر والبحر. لقد تشكّلت هذه الصور النمطية عن السود والزنج في سياق الغلبة التي تمتعت بها الحضارة العربية الإسلامية في القرون الهجرية الخمسة الأولى، وقد جاءت هذه الاندفاع والهوس بمعرفة الغريب والعجيب عن الآخرين في مختلف البلدان والأقاليم في سياق هذه الغلبة والشجاعة الحضارية لحظة انطلاق هذه الحضارة وتوسّعها، وكما قال أبو مسلم الخراساني «حين قيل له: أي الناس وجدتهم أشجع؟ فقال: كل قوم في إقبال دولتهم شجعان. وقد صدق؛ وعلى هذا كلّ أمة في مبدأ سعادتها أفضل وأنجد وأشجع وأمجد وأسخر وأجود وأخطب وأنطق وأرأى وأصدق»^(١).

هناك اختلاف إذن بين تمثيلات الأسود قبل القرن الثالث الهجري، وبين هذه التمثيلات منذ القرن الثالث فصاعداً، في الاتساع المذهل لمدى التمثيل، وفي التعاضم والرسوخ والقوة والتكرار الذي تمتعت به هذه التمثيلات الأخيرة، وهو ما

(*) تجدر الإشارة إلى أن صور السود في التخيل العربي قريبة إلى حد بعيد من صور السود في التخيل الغربي منذ القرن (١٥)، فالسود في هذا التخيل الأخير بهائم برية ذات طاقة جنسية هائلة، وطباع إجرامية، وولع بالطرب واللهو. انظر: إيليس كاشمور، صناعة الثقافة السوداء، مرجع سابق، ص ٨، ٢٩، ٣٩، ٤٨، ٥٢ ومواضع أخرى عديدة.

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج: ١، ص ٧٥.

استدعى - أو تزامن مع - نشوء شبكة متضافرة من الحقول المعرفية المتعددة للاستعانة بها في تفسير هذه التمثيلات وتعزيزها وتقويتها وإعطائها السند العلمي الذي يضمن صحتها ومصداقيتها . كانت التمثيلات السلبية عن السودان والزواج معروفة ومنسوجة في المتخيل العربي ، تجدها في أذهان الناس وفي الشعر والقصص وأحاديث السمر والإمتاع والمؤانسة وفي أحاديث المعاملات اليومية . . . ، لكن هذه التمثيلات لم تحظ باهتمامات العلماء واهتمامات الحقول المعرفية المتعددة من طبّ وجغرافيا وفلك وتنجيم وتاريخ وفلسفة وعلوم الهيئة والبحار والأنساب والكلام واللغة والأدب والفقه والحديث وغيرها ، ولم تحظ هذه التمثيلات بهذه الاهتمامات المعرفية إلا منذ القرن الثالث الهجري فصاعداً .

وإذا كانت اندفاع «الاستفراق» متزامنة مع انطلاقة التوسّعات الإسلامية وفتوحات البلدان ، فإننا سوف نشهد تحالفاً وثيقاً بين القوة والمعرفة ، بين قوة الحضارة العربية الإسلامية آنذاك ، وبين معرفة هذه الحضارة للسودان والزواج ، وهو ما ينذر ببداية مصير مأساوي لهؤلاء السودان ؛ إذ كثيراً ما كانت المعرفة والفهم يقودان إلى الاستيلاء والتدمير ، وكأن ثمة «تسلسل رهيب ، حيث يقود الفهم إلى الاستيلاء ، والاستيلاء إلى التدمير»^(١) . ولربما كان هذا التحالف والتسلسل الرهيب بين المعرفة والقوة هو السبب الخفي وراء تكرار هذه التمثيلات عن السود ورسوخها في المتخيل العربي . وقد وجد هذا التحالف ما يعاضده في الرغبة والولع الجماعيين في معرفة كل ما هو غريب وعجيب في البرّ والبحر ، فابن النديم يذكر أن كتب الأسمار والخرافات وعجائب البحر والبلدان كانت رائجة ، بل «مرغوباً فيها مشتهاة في أيام خلفاء بني العباس ، وسيما في أيام المقتدر ، فصنّف فيها الوراقون وكذبوا»^(٢) ، وذلك بما يُشبع تلك الرغبة الجماعية وذلك الولع المشترك بكل ما هو غريب وخارج عن المألوف .

٣ . ١ . الصورة - الأم وتوالد التمثيلات :

إن خطاب التمثيل ، وفقاً لبول ريكور ، إنما يتوصّل إلى إقناع المُمثّلين بدونيّتهم وإيهام الذات بفوقيتها وتفوقها عن طريق الاستعمال المستمر للوجوه البلاغية والمجازية

(١) فتح أمريكا ، ص ١٣٧ .

(٢) فهرست ابن النديم ، ص ٣٧٣ .

مثل الاستعارة ، والسخرية ، والالتباس ، والمفارقة ، والمبالغة . وفيما يتعلّق بخطاب التمثيل العربي للسودان ، فإنه احتفظ بصورة غمطية متعددة عن السودان والزنج ، وجميع هذه الصور النمطية تتأسس على صورة مجازية أساسية تمثّل المرتكز الأساسي لكل التمثيلات الانتقاصية والصور النمطية عن السودان والزنج . ويتمثّل هذا المجاز في تشبيه هؤلاء السودان بالبهايم والسباع ، واستعارة أوصاف البهايم السارحة والوحوش النافرة لهم . إن هذه الصورة النمطية عن السودان بوصفهم بهائم هائمة وسباعاً متوحشة هي أشدّ الصور صلابة وقوة ، وهي الصورة المولّدة لكل الصور الأخرى عن السودان في التخيّل العربي . ويعد هذا التمثيل مصدر الصور الذي تتناسل وتتوالد منه كل الصور الأخرى ، بحيث لا تكتسب بقية الصور النمطية مشروعيتها إلا من هذه الصورة الكبرى المولّدة والمُنْتِجة . إن السودان ، في التخيّل العربي ، كائنات تمتلك طاقة جنسية هائلة ، وبهم ميل طبيعي إلى الفسوق والانحلال ، وهم كائنات عارية وخطرة ومرعبة ، وبهم كذلك ميل إلى الطرب والفرح والسرور أو الخفة والطيش ، وهم مولعون بالرقص على كل توقيع ، وموصوفون بالحمق في كل مكان . وكل هذه الصور المتكاثرة إنما تكتسب مشروعيتها من تلك الصورة - الأم ، فأما طاقتهم الجنسية الهائلة فلأنهم لا يدينون بدين ولا شريعة تردعهم أو تنظم هذه الطاقة الجنسية ، فهم كالحوانات التي لا ترتدع برادع ، بل تشبع غريزتها بشتى الطرق والكيفيات . وتمثّل خطورتهم في أنهم يفتقرون إلى دين يهدّب طبائعهم ، وإلى قانون ينظم العلاقات فيما بينهم ، فهم كالسباع المتوحشة التي تفترس دونما ضابط ، ولهذا فهوّلأ السودان قد يكونون من أكلي لحوم البشر ، فقد يأكل بعضهم بعضاً حياً أو ميتاً . أما خفتهم وطيشهم وغلبة الفرح والسرور عليهم ، فيفسّره ابن خلدون بانتشار «الروح الحيواني وتفشيهِ» ، أما المسعودي فقد ارتضى تفسير جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي ، وهو أن سبب خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم يرجع إلى ضعف في أدمغتهم وعقولهم . أما الربط بين الأسود والأفحم والأسحم والحية فمن صميم الدلالة الثقافية في اللغة العربية .

لا يكاد يخلو مؤلّف عربي في العصور الوسطى من الإشارة إلى التشابه الحاصل بين السودان والبهايم ، وإلى هذه الجبلة الحيوانية الراسخة في السودان والزنج بحسب تصوّرهم . ولكثرة تواتر هذه الإشارات المجازية أو الحقائق المزعومة وتكرارها ، اكتسبت سمة الثبات والقوة ، بحيث لا تد حديثاً أو كتابة عن السودان والزنج في المدونات العربية الوسيطة يخلو من استثمار هذه المجازات . وقد استمر هذا التصرّ عن

السودان ردهاً طويلاً ، ومن المفارقة الصادمة أن نجد هذا التصور متداولاً حتى بدايات العصر الحديث لدى الرواد الأوائل ممن افتتحوا عصر الإحياء والنهضة والتنوير في البلدان العربية كرفاعة الطهطاوي وقسطاكي الحمصي^(١) .

(١) يرتّب الطهطاوي الأم بحسب درجة توخّشها وتمدنها في سلّم متصاعد يبدأ بمرتبة الهمل المتوحشين ، ثم مرتبة البرابرة الخشنين ، وأخيراً مرتبة أهل الأدب والظرافة والتحضّر والتمدن والتمصّر . أما المرتبة الأولى فلم يجد ما يدلّل به عليها غير مثال «همل بلاد السودان الذين هم دائماً كالبهائم السارحة لا يعرفون الحلال من الحرام ، ولا يقرأون ولا يكتبون ولا يعرفون شيئاً من الأمور المسهّلة للمعاش ولا للمعاد ، وإنما تبعثهم الوجدانية على قضاء شهواتهم كالبهائم فيزرعون بعض شيء أو يصيدونه لتحصيل قوتهم» . ثم لم يفت الطهطاوي ، وهو يلخّص باريز ، ذكر لون أهل باريس ، وهو «البياض المشرب بالحمرة ، وقلّ وجود السمرة في أهلها المتأصلين بها ، وإنما ذلك لأنهم لا يزوجون عادة الزنجية للأبيض أو بالعكس محافظة على عدم الاختلاط في اللون ، بل لا يعدون إنه قد يكون للزنج جمال أصلاً ، بل لون السواد عندهم من صفات القبح (. . .) على أنه لا يحسن عند الفرنسيّة استخدام جارية سوداء في الطبخ ونحوه ؛ لما ركز في أذهانهم أن السودان عارون عن النظافة اللازمة» . وهذا خطاب لا يختلف في معجمه وفي موقفه من السودان عن خطاب أو موقف أيّ عالم عربي في العصور الوسطى كالسيرافي والمسعودي وابن خلدون وشمس الدين الدمشقي وغيرهم ، والذي يذكره الطهطاوي عن أهل باريس من الممكن أن نجد له أمثلة في الثقافة العربية الإسلامية ، فشمة علماء وخلفاء - كما ذكرنا سلفاً ، وكما سنذكر لاحقاً أيضاً - لا يأكلون من ذبيحة الزنجي ، ولا يتناولون شيئاً من عنده ؛ لأنهم يعتقدون أنه خلق مشوّه ، وثمة علماء لا يحضرون نكاح سوداء بأبيض ولا بيضاء بأسود ؛ لأنهم يعدون ذلك من تغيير «خلقة الله» . انظر : تخلص الإبريز في تلخيص باريز ، ص ١٢ ، ١٣ ، ٨٣ . إذا كان الزنج والسودان ، عند الطهطاوي ، هم أبرز الأمثلة على البشر البدائيين المهملين كالبهائم السارحة ، فإن قسطاكي الحمصي (١٨٥٨ - ١٩٤١) لا يبعد عن موقفه كثيراً ، فهو يستخدم المعجم «الحيواني» ذاته ، ويصدر عن التصور ذاته حين كان ينتقد ما وصل إليه فن الغناء في العالم العربي ، فهو حين يقول : إن من يضع الغناء العربي بجوار الغناء الأوروبي سوف يطرق خجلاً أمام الأم الأوروبية ، إنما ليوضّح الفرق الكبير بين مستوى الغناء في الثقافتين ، ولتوضيح هذا الأمر لم يجد مثلاً للتخلّف والتأخّر غير الزوج ؛ «إذ لا ريب في أنهم [أي الأوروبيين] عند سماعهم هذه الطمطمانيّة والتقليد الخزي المغيّب ، لا يُنزلون الأم العربية كلها فوق منزلة الهمج من الزوج كالزولوس وأضرابهم» . انظر : منهل الوراد في علم الانتقاد ، تحرير وتقديم : أحمد الهواري ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩) ، ج : ٣ ، ص ٤٥٠ .

إن عرض نصوص الأقدمين يثبت وجود هذه الصور في الثقافة العربية الإسلامية ، غير أننا سنعمد إلى عرضها من خلال التركيز على الكيفية التي تكونت بها هذه الصورة الكبرى عن حيوانية السودان في المتخيل العربي . ولقد تكونت هذه الصورة في سياق الاتصال المباشر بين العرب وسودان الحبشة ، وبين العرب والرقيق الأسود الذي يجلب إلى جزيرة العرب من سواحل أفريقيا الشرقية . وبحكم هذا السياق المباشر فقد كانت هذه الصورة في بداياتها الأولية ذات طابع شفاهي ، فهي صورة موجودة في متخيل المجتمع وتجري على ألسنة أفرادها بالجد أو بالهزل . وحين بدأ التدوين في الثقافة العربية بدأت معه مرحلة جديدة من عمر العلاقات بين العرب والسودان ، وهي مرحلة اتسمت بما يتسم به النص المدون من تنظيم في صياغة الصور عن الآخرين ، ورغبة في تثبيتها وتكاثرها .

وقد كانت الخطوة الأولى في ذلك هي إخراج هؤلاء السودان من حكم الأم المتحضرة ، فالجاحظ (٢٥٥هـ) يقول : «إنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع : العرب ، وفارس ، والهند ، والروم ، والباقون همج وأشباه همج [يقصد الزنج وأشباه الزنج]»^(١) . والجاحظ في ذلك لا يختلف عن ابن رسته (٢٩٠هـ) حين ذكر أن سكان الجنوب «أشد سواداً ، وشعورهم أشد تفللاً ، وخلقهم أشد تشوهاً (. . .) متوحشي الطبائع ، متشبهين في أكثر طبائعهم بالسباع المتوحشة الذعرة»^(٢) . والجاحظ وابن رسته لا يختلفان عن أبي حيان التوحيدي (٤٠٠هـ) حين تعرض في الليلة الرابعة عشرة إلى أخلاق الأمم فيقول : «وأما الزنج والسودان فغلبيت عليهم الفسولة [الردالة والنذالة وانعدام المروءة والجلد] وشاكلت البهائم الضعيفة ، كما شاكلت الترك السباع القوية»^(٣) . وهؤلاء لا يختلفون عن ابن جببر (٦١٤هـ) حين ذكر أن السودان ألفوا عيش البهائم فأصبحوا «أقرب إلى الوحش منهم إلى الإنس»^(٤) ، بل يشير إلى أن

(١) الجاحظ ، البيان والتبيين ، تح : علي أبو ملحم ، (بيروت : دار وكتبة الهلال ، ط : ١ ، ١٩٩٢) ، ج : ١ ،

ص ١٣٠

(٢) أبو علي أحمد بن عمر بن رسته ، الأعلام النفيسة ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط : ١ ،

١٩٨٨) ، م : ٧ ، ص ٩٨ .

(٣) الإمتاع والمؤانسة ، ج : ١ ، ص ٢١٢ .

(٤) ابن جببر ، رحلة ابن جببر ، (بيوت : دار صادر ، ١٩٨٠) ، ص ٤٦ .

البجاة ، وهم فرقة من السودان ، «أضلّ من الأنعام سبيلاً ، وأقلّ عقولاً (. . .) ، وبالجملة فهم أمة لا خلاق لهم ، ولا جناح على لاعنهم»^(١) . ويتوسّع زكريا القزويني (٦٨٢هـ) في ذكر أخبار كثيرة عن السودان وبلدانهم ، وهي أخبار تؤكّد حيوانيتهم وتوحّشهم . يتحدث عن بلاد التبر وهي واحدة من بلاد السودان في جنوب المغرب فيقول : «يقال : إنهم في مكان وأسراب من الحرّ وعرة كالبهائم لا يعرفون الستر» ، وفي حديثه عن بلاد الزنج ينقل عمّن يسميهم الحكماء أن الزنوج : «شرار الناس ، ولهذا يقال لهم سباع الإنس»^(٢) . ويذكر القزويني نفسه في مؤلّف آخر أن من تأثير الشمس على العباد أنها صيّرت سكان الجنوب سوداً محترقين ، وجعلت «وجوههم من شدة الحرارة قحلة ، وجشّتهم خفيفة ، وأخلاقهم وحشية شبيهة بأخلاق السباع»^(٣) . وقد ذكر شمس الدين الدمشقي (٧٢٧هـ) أن «خط الاستواء مسكون بطوائف السودان في عداد الوحوش والبهائم ، محترقة ألوانهم وشعورهم ، منحرفة أخلاقهم وخلقهم»^(٤) . ويذكر في موضع آخر أن «الإنسان المخلوق هناك إفي جنوب خط الاستواء] جاهلاً شديداً سواد البشرة ، محترق الشعر ، عاتي الخلقة ، متن العرق ، منحرف المزاج ، أشبه في أخلاقه بالوحش والبهائم»^(٥) . ويضيف في موضع لاحق أن هؤلاء السودان «عقولهم سخيفة ، وأفكارهم قاصرة ، وأذهانهم جامدة (. . .) ، والمخلوق الذي يوجد في غرائزهم قريب مما يوجد في أخلاق البهائم من سجاياها الموجودة فيها بالطبع من غير تعلّم»^(٦) . وكل هؤلاء لا يختلفون عن شهاب الدين النويري (٧٣٣هـ) حين ذكر أن طوائف السودان «في عداد الوحوش والبهائم»^(٧) . أما ابن خلدون (٨٠٨هـ) فإنه لم يجد لدى طوائف السودان عمراً

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

(٢) زكريا القزويني ، آثار البلاد وأخبار العباد ، (بيروت : دار بيروت للطباعة والنشر ، ١٩٨٤) ، ص ١٩ ،

(٣) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٢٠

(٤) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٢٥ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ٢٧

(٦) المصدر نفسه ، ص ٣٥٩ .

(٧) نهاية الأرب في فنون الأدب ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

يُعتبر، والسبب أنهم «أناسي أقرب إلى الحيوان العُجم من الناطق، يسكنون الفيافي والكهوف، ويأكلون العشب والحبوب غير مهَيَّاة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر»^(١)، كما أن «الدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناسي قريبة من أحوال البهائم»^(٢). ويُنقل عن نصير الدين الطوسي أنه لم يكن يجد اختلافاً بين السودان والقرود إلا في استقامة القامة^(٣). أما ابن الفقيه فإن السودان، في تصوّره، «قباح الوجوه عراة كالسباع، وأعمارهم طويلة، ودوابهم وطيورهم أعظم من عامة البهائم والطيور»^(٤).

إن الإنسان، من منظور الثقافة العربية الإسلامية، هو أشرف الحيوانات، بل إن المسافة تتسع بين الإنسان وبقية الحيوانات الحقيرة إلى درجة تسمح بالحديث عن الإنسان كنوع قائم بذاته متمايز عن الحيوانات الحقيرة، أو تسمح بالحديث عن السوية والاعتدال الخُلقي والخُلقي عند الإنسان في مقابل الانحراف وانعدام الاعتدال عند البهائم والسباع، «فإذا رأيت من الإنسان خلقاً خارجاً عن الاعتدال، فانظر ما يماثل ذلك الخلق من خلق سائر الحيوان، فالقه به، وعامله بما كنت تعامله (...)»، فإذا رأيت الجاهل في طباعه، الغليظ في طباعه، القوي في بدنه، الذي لا يؤمن طغيانه وإفراطه، فألحقه بعالم النمر (...)، وإذا رأيت إنساناً هجّاماً على أعراض الناس وثلّمهم، فقد مائل عالم الكلاب»^(٥). وبهذه الطريقة يمكن تفسير أي انحراف في الأخلاق والسلوك لدى الإنسان، فالإنسان السوي المعتدل يبقى بمنأى عن التمثّل بأخلاق البهائم، وحين تماثل أخلاقه أخلاق البهائم فمعنى ذلك أنه أصبح خارجاً عن الاعتدال الإنساني أو «الاعتدال النوعي»^(٦) كما يسميه ابن سينا. ولا بن سينا تعريف للاعتدال يعتمد على نظرية الأخلاط والعناصر الأولية من بلغم

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٣) انظر: العرب والبرابرة، ص ١٨٢.

(٤) ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ١، ١٩٨٨)، ص ٩.

(٥) كتاب الإنساب، ص ١١٥ - ١١٦.

(٦) أبو علي بن سينا، القانون في الطب، تح: إدوار القش، (بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،

١٩٨٧)، م ١، ص ٢٠.

وصفراء ودم وسوداء ، وهي العناصر التي تؤثر في الكيفيات المتضادة داخل الإنسان بين الحرارة والبرودة ، وبين الرطوبة واليبوسة . لكنّ الذي يعنينا هنا هو تعريف الاعتدال النوعي من الناحية الأخلاقية ، وهو الاعتدال الذي يفقده الحيوان ، وإذا افتقده الإنسان أدرج في عداد الوحوش والبهائم .

إن الذي يجعل الإنسان أقرب الكائنات إلى الاعتدال الحقيقي من الناحية الخلّقية هو تمثله لمجموعة من الأعراف الثقافي والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يتجرّد الحيوان منها . فهذه الأعراف هي التي تجعل من مخلوق ما إنساناً ، وباكتسابها يصير الحيوان الأعجم الخاضع للطبيعة بشراً عاقلاً ناطقاً تسوسه أعراف المجتمع وتقاليد الثقافة . ومن هنا فإن الفهم الذي يتبناه مجتمع ما عن الثقافة ، يكون له تأثير في فهم هذا المجتمع لحقيقة الإنسان ذاته^(١) ، ففي جزيرة جاوة الأندونيسية ، على سبيل المثال ، كان الناس ، بحسب ما ينقل كليفورد غيرتس ، يردّدون هذه العبارة : «أن تكون إنساناً ، يعني أن تكون جاوياً»^(٢) ، بمعنى أن كونك إنساناً يقتضي أولاً أن تنتمي إلى ثقافة ما ، وليست أي ثقافة ، «فأن تكون إنساناً هنا لا يعني أن تكون أي إنسان ، بل أن تكون إنساناً من نوع خاص»^(٣) ، أي منتمياً إلى ثقافة خاصة ، وبناء على هذا التصور ، فإن غير الإنسان سيتحدد بكونه كل مخلوق بشري لا ينتمي إلى هذه الثقافة الخاصة ، ومن منظور الجاويين فهو يمثل كل من ليس جاوياً .

قد يتّسع مفهوم الإنسان ليشمل كل مخلوق بشري انتقل من طور الطبيعة إلى طور الثقافة بوصفها مجموعة من الأعراف والتقاليد والأنساق ، وعلى هذا فإن الهمجية والوحشية والحيوانية إنما هي حالات تتحدّد بالتجرّد من هذه الأعراف والتقاليد والأنساق ، وقد تتحدّد بالخروج على هذه الأعراف والتقاليد والأنساق المتنوعة ، وذلك حين يتمثّل هذه الأعراف في البدء لكنه يتمرّد عليها من أجل الرجوع إلى طور الطبيعة . فالإنسان يكون إنساناً إذا تمكّن من إنجاز هذا الانتقال من طور الطبيعة والتلقائية والاعتماد على الغريزة الفطرية إلى طور الثقافة والتقيّد

(١) انظر : The Interpretation of Culture, P. 33

(٢) المرجع نفسه ، ص ٥٢ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٣ .

بالقوانين والقواعد الأخلاقية والاجتماعية والسياسية ، وهو ما يسميه ابن خلدون بـ«الوازع» الذي يحمي المجتمع الإنساني من طباعه الحيوانية من عدوان وظلم وسرقة وقتل . يقول ابن خلدون :

«إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قرّرناه ، وتمّ عمران العالم بهم فلا بدّ من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التي جعلت دافعةً لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافيةً في دفع العدوان عنهم ؛ لأنها موجودة لجميعهم فلا بدّ من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ، ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة ؛ حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان ، وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا أن للإنسان خاصة طبيعية ، ولا بدّ لهم منها ، وقد يوجد في بعض الحيوانات العجم (. . .) ، إلا أن ذلك موجودٌ لغير الإنسان بمقتضى الفطرة والهداية لا بمقتضى الفكرة والسياسة»^(١) .

ومع ذلك فإن المسافة بين الإنسان (بوصفه منتمياً إلى أية ثقافة) ، والإنسان (بوصفه منتمياً إلى ثقافة خاصة) مسافة قصيرة ، والانتقال من مفهوم الإنسان الأول إلى الثاني وارداً في كل لحظة ، فكل إنسان يستطيع «أن يخلق متوحشاً savage الخاص لخدمة أغراضه الخاصة»^(٢) ؛ وذلك من خلال تمثيله بوصفه فاقداً لأية أعراف وتقاليد ثقافية ، أو فاقداً لأعراف وتقاليد ثقافية خاصة . ومن هذا المنطلق سنجد الحديث في المدونات العربية الإسلامية مستفيضاً عن تجرّد الزنوج من هذه الأعراف الإنسانية ، أو تمرّد السودان عليها ليبقوا في نهاية المطاف في طور الطبيعة الحيوانية الغريزية ، وإذا اهتموا إلى عُرف ينظّم حياتهم ، فذلك لهم بالفطرة والغريزة لا بالفكرة والسياسة . ولهذا ستكون حياة هؤلاء فوضى وقريبة من حياة الحيوانات العجم لا ينظّمها ما اهتموا إليه بالفطرة من رسوم ملوكهم وسياسات رؤسائهم ، وذلك ماداموا مفتقرين إلى الأعراف والأنساق الثقافية التي تجوز بالإنسان من طور الطبيعة والحيوانية إلى طور الثقافة والإنسانية . ومن أهم هذه الأنساق اللغة والدين ، فإذا كانت اللغة ، عند البعض ، هي الحدّ الفاصل بين الطبيعة والثقافة ، بين التوحش

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٣ .

(٢) The Interpretation of Culture, P.347. (٢)

والتحضر، فإن لغة هؤلاء السودان لا تعدو كونها دمدمة وهمهمة وصغيراً ونهيقاً لا يفهمه إلا أهله، ولا ترتفع معانيها عن أقدار الدواب، وهو ما يعني تجردهم من اللغة، أو امتلاكهم للغة حيوانية وحشية. وعلى صعيد آخر، يفتقر هؤلاء السودان إلى دين يسمو بهم من مقام الحيوانية إلى مقام الإنسانية، وإلى شريعة تنتظم بها حياتهم، فهم، بحسب قول اليعقوبي وهو الذي لم ينتقل خارج ديار الإسلام، خلُقَ «ليس لهم شريعة، إنما يعبدون صنماً يسمونه حاخوا»^(١). ويذكر المسعودي أن السودان والزنج «ليس لهم شريعة يرجعون إليها، بل رسوم ملوكهم، وأنواع من السياسات يسوسون بها رعيتهم»^(٢)، وبحسب القزويني فإن الزنج «ليس لهم شريعة يراجعونها»^(٣)، ويذهب ابن خلدون إلى القول بأنهم «لا يعرفون نبوة ولا يدينون بشريعة إلا من قرب من جوانب الاعتدال وهو في الأقل النادر مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية فيما قبل الإسلام وما بعده لهذا العهد»^(٤).

وإضافة إلى اللغة والدين، فهناك دلائل أخرى على حيوانية هؤلاء السودان، فمنها أنهم عراة كالبهائم، «عراة لا يلبسون من شدة الحرارة»^(٥)، وأهل تكرور في بلاد السودان «عراة رجالهم ونسأؤهم، إلا أشراف المسلمين فإنهم يلبسون قميصاً طولها عشرون ذراعاً»^(٦). وإذا ستر بعضهم بدنه فإن الغالب على لباسه جلود الحيوان وأوراق الشجر الكبيرة، كما هو حال أهل دُنْقَلَة ببلاد النوبة فهؤلاء «عراة مؤتزون بالجلود، والنمر عندهم كثيرة، يلبسون جلودها»^(٧). ومن المعروف أن ابن بطوطة كان يستقبح عري السودان من اللباس حتى النساء منهم كنّ يخرجن عرايا باديات العورات لا فرق في ذلك بين الخدم والجواري والبنات الصغار وحتى بنات

(١) كتاب البلدان، ص ٩٥.

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج: ٢، ص ١٧.

(٣) آثار البلاد وأخبار العباد، ص ٢٣.

(٤) مقدمة ابن خلدون، ص ٨٣.

(٥) آثار البلاد وأخبار العباد، ص ٢٤.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

السلطان^(١) . وينقل ياقوت الحموي عن أمة من السودان يقال لهم «علوا» أنهم «عراة لا يلبسون ثوباً ألبتة ، إنما يمشون عراة ، وربما سبي بعضهم وحمل إلى بلاد المسلمين ، فلو قُطِع الرجل أو المرأة على أن يستتر أو يلبس ثوباً لا يقدر على ذلك»^(٢) ، كأن ذلك فيه غريزة موافقة لـ«نظامه الطبيعي» ، فحين يحول عنه يموت أو يشقى به حياً!

إن تجرد هؤلاء من الدين جعل أخلاقهم قريبة مما يوجد في أخلاق البهائم من إشباع للغرائز دون رادع أو نظام ، كما أن ذلك العري مؤشّر يعكس ما لدى هؤلاء من إباحية جنسية فاضحة يتعقّف عنها الإنسان السوي المعتدل ، فهم يتناكحون كالبهائم والسباع إن قبائل الزنج ، بحسب ما ينقل القرطبي عن قتادة : «هم تارس وهاويل ومنسك حفاة عراة عماء عن الحق يتسافدون مثل الكلاب ويتهارجون تهارج الحمر»^(٣) ويعدّ الإدريسي أهل زغاوة من بلاد السودان «أكثر الناس فساداً ونكاحاً ، وأغزهم أبناء وبنات ، وقلما توجد منهم المرأة إلا ويتبعها أربعة أولاد وخمسة ، وهم في ذاتهم كالبهائم لا يباليون بشيء من أمور الدنيا إلا بما كان لقمة أو نكحة . وغير ذلك لا يخطر لهم ذكره على بال»^(٤) ، وكلام الإدريسي هنا بمثابة شرح وتفصيل للحديث الذي يروى عن الرسول ﷺ : «إنما الأسود لبطنه ولفرجه»^(٥) ، فليس لهؤلاء البشر أو «البهائم والسباع» غير الاستجابة لغرائزهم الموجودة فيهم بالطبع من غير تعلّم كما يقول شمس الدين الدمشقي .

قد تكون الإباحية الجنسية علامة من علامات الفوضى الحيوانية ، لكنها ليست بالضرورة علامة من علامات التوحّش الحيواني ، بل إن كثرة النكاح قد تكون صفة من صفات أهل الجنة ، فمما يروى في صفة أهل الجنة حديث «إنّما هم هَرَجاً

(١) انظر : ابن بطوطة ، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، تح : محمد العريان ، (بيروت :

دار إحياء العلوم ، ط : ١ ، ١٩٨٧) ، ٧٠٤ .

(٢) ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، مرجع سابق ، م : ٥ ، ص ٣٥٧ . وانظر كذلك : م : ٢ ، ص ٤٤ ، وأيضاً : م : ٣ ، ص ١٦٠ .

(٣) تفسير القرطبي ، ج : ١١ ، ص ٥٣ .

(٤) الإدريسي ، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، منشور على موقع : <http://www.alwaraq.com> ، () ، ص ٥٤ .

(٥) فيض القدير ، ج : ١ ، ص ١١١ .

مَرَجاً»^(١) ، فالهَرَج كثرة النكاح يقال بات يَهْرُجُهَا لَيْلَتُهُ جَمْعَاءَ إذا بات ينكحها طوال ليلته . لكن العلامة البارزة على توَحَّش هؤلاء السودان وعدم استئناسهم أنهم لا يمتنعون عن أكل لحوم البشر ، فهم لا يتورَّعون عن أكل لحوم البشر أحياء وأمواتاً . قد تعبّر الإباحية الجنسية عن حالة من الخروج على الأعراف الثقافية في المجتمع الإنساني ، لكنها ليست خروجاً على «النظام الطبيعي» الغريزي في الإنسان بوصفه حيواناً من حيث الأصل ، إلا أن هذا الإنسان قد يبلغ درجة من الهمجية يخرج بها لا على الأعراف الثقافية فحسب ، بل حتى على «النظام الطبيعي» المغرورز في الحيوان . فإذا كان «النظام الطبيعي» في كل الحيوانات حتى في السمك والهوام ، إلا أنثى العنكبوت ، أن النوع الواحد منها لا يأكل بعضه بعضاً»^(٢) ، فإن الإنسان الأسود ، بحسب المتخيل العربي ، يأكل بعضه بعضاً ، وبذلك فهو يخرج عن «النظام الطبيعي» الذي يجري على كل الحيوانات باستثناء أنثى العنكبوت والزئوج والسودان . فحين سُئِلَ مبارك الزنجي الفاشكار عن أسباب تحديد الأسنان لدى بعض الزئوج قال : «أما أصحاب التحديد فللقَتال والنهش ، ولأنهم يأكلون لحوم الناس ، ومتى حارب ملكاً ملكاً فأخذه قتيلاً أو أسيراً أكله ، وكذلك إذا حارب بعضهم بعضاً أكل الغالب منهم المغلوب»^(٣) . ويشير المسعودي إلى أن من السودان أجناساً «محددة الأسنان يأكل بعضهم بعضاً»^(٤) . وينقل القزويني أن في جزيرة سكسار في بحر الزنج قوم وجوههم كوجوه الكلاب وسائر أبدانهم كأبدان الناس ، وكانوا يأكلون لحوم البشر ولكن بعد أن يطعموا البشر المأكول ليسمن ، فإذا سمن أكلوه»^(٥) . ويذكر شمس الدين الدمشقي أن الزئوج المتوغلون في الجنوب «محدّدو الأسنان ، يأكلون الناس لشدة توَحَّشهم»^(٦) . وينقل ابن بطوطة حكاية السلطان منسى موسى مع قاضيه الأبيض

(١) لسان العرب ، مادة (هـرج) .

(٢) عبد الرحمن الكواكبي ، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، (دمشق : دار المدى ، ٢٠٠٢) ، ص ٦١

- ٦٢ -

(٣) البيان والتبيين ، ج : ١ ، ص ٧٠ .

(٤) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٦ .

(٥) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٩١ .

(٦) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٥٤ .

الذي نفاه عقاباً له «إلى بلاد الكفار الذين يأكلون بني آدم ، فأقام عندهم أربع سنين ، ثم رده على بلده ، وإنما لم يأكله الكفار لبياضه ، لأنهم يقولون إن أكل الأبيض مضرٌ لأنه لم ينضج ، والأسود هو النضج بزعمهم»^(١) . كما يروي ابن بطوطة مواقف بشعة سمع بها في هذه البلاد ، ومنها أن جماعة من السودان الذين يأكلون لحوم البشر قدموا على السلطان منسى موسى «فأكرمهم السلطان وأعطاهم في الضيافة خادمة ، فذبحوها وأكلوها ، ولطخوا وجوههم وأيديهم بدمها ، وأتوا السلطان شاكرين . وأخبرت أن عادتهم متى وفدوا عليه أن يفعلوا ذلك . وذكر لي عنهم أنهم يقولون إن أطيب ما في لحوم الأدميات الكفّ والثدي»^(٢) . وابن خلدون ينقل أن هؤلاء السودان «ربّما يأكل بعضهم بعضاً وليسوا في عداد البشر»^(٣) . وابن سعيد يتحدث عن بحيرة كوري أو بحيرة تشاد اليوم ، فيقول : «يصدق بها من جميع جهاتها أم طاغية من السودان الكفرة الذين يأكلون الناس . . ويجاورها من الجانب الغربي جابي وهم الذين يبردون أسنانهم ، وإذا مات لهم ميت دفعوه إلى جيرانهم ، وكذا يفعل معهم جيرانهم»^(٤) . ويذكر محمد بن عمر التونسي أنه قام بجولة في بلاد الفور بالسودان ، وفي أثناء تنقله رأى أناساً شديدي السواد ، حمر الأعين والأسنان ، وحين رأوه اجتمعوا عليه متعجبين من احمرار لونه ، وأرادوا قتله على سبيل الاستهزاء ، ولم ينقذه منهم إلا تدخل مرافقيه من العسكر ممن كان معه في الجولة ، وحين سأل عن السبب وراء ما حدث ، أجابه المرافقون بأنهم «يريدون الفتك بك ، فقلت : لماذا؟ فقالوا : لقلّة عقولهم ، لأنهم يقولون : إن هذا لم ينضج في بطن أمه ، وبعضهم يقول : لو نزلت عليه ذبابة لأخرجت دمه . فقال أحدهم : اصبروا ، وأنا أطعنه بحربة ، وأنظر مقدار ما ينزل منه من الدم»^(٥) . وحين انتقل هو ومرافقيه إلى منطقة أخرى لحق بهم عالم كثير نساء ورجالا ، ويقول في ذلك إنهم «جعلوني أعجوبة ، وتكالبوا وازدحموا عليّ ،

(١) تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، ص ٧٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٠٦ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، ص ٥٤ . وانظر : ص ٨٣ .

(٤) ابن سعيد ، كتاب الجغرافيا ، تح : إسماعيل العربي ، (بيروت ، ١٩٧٠) ، ص ٩٤ . نقلاً عن : العرب والبرابرة ، ص ١٨٧ .

(٥) تشحيذ الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ، ص ١٥٥ .

وأراد العسكر تفريقهم ، فما أمكن ذلك ، حتى قال بعضهم : إن السلطان أرسل لأهل الجبل رجلاً لم ينضج في بطن أمه ضيافةً لهم . فقال بعضهم : هو آدمي . وقال آخرون : هو ليس بآدمي ، بل هو حيوان مأكول اللحم ، على هيئة الآدمي^(١) ، ويذكر محمد بن عمر أنه لم يتمكن من الخلاص منهم إلا بعد تدخل أحد الفقهاء أمره أن يستر وجهه بلثام لا يظهر منه إلا الحدقتان!

وإضافة إلى الذي سبق ، تذكر المدونات العربية الإسلامية دلائل كثيرة تؤكد إيغال هؤلاء البشر في التوحش والبهيمية ، وهي دلائل تفصيلية تتعلق بالمأكل والمشرب والسكن والمعاملات التجارية وغيرها ، ويوجز ابن خلدون هذه الدلائل الدقيقة حين يكتب عن انحراف أهل الجنوب (السودان) وأهل الشمال (الصقالبة والبلغار) :

«فأهلها أبعد من الاعتدال في جميع أحوالهم ، فبناؤهم بالطين والقصب ، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود ، وأكثرهم عرايا من اللباس ، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم ، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين ، يأكل بعضهم بعضاً ، كذا الصقالبة»

إن هؤلاء متوحشون وغير مستأنسين ؛ لأنهم أبعد عن الاعتدال في جميع النواحي ، فمن حيث المسكن فهم يسكنون الكهوف والغياض (الشجر الملتف) ، وحين يشيدون مساكن لهم فبناؤها بالطين والجص والقصب ، وينقل القزويني عن شاهد بلاد السودان قوله : «إن أهلها اتخذوا بيوتهم على الأشجار العظيمة [خوفاً من الأرضة]^(٢) . ومن حيث المأكل فهم يأكلون طعامهم غير مطبوخ وغير مهياً ، فكل طعامهم من الذرة والعشب واللوبيا والموز والسمك ، وبعضهم يأكل الحيتان ولحوم الإبل ، ومن كان متوحشاً منهم فهو يأكل لحوم البشر وجيف الحيوانات . ومن حيث الاستئناس بين بني البشر والاعتراف بكرامة الإنسان ، فإنهم أبعد ما يكونون عن

(١) المصدر نفسه ، ص ١٥٨ .

(٢) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٢٤ .

ذلك ، فهم متوحشون يأكلون بعضهم بعضاً . ومن حيث المعاملات التجارية فإنهم لا يفتقرون إليها ، غير أنهم يفتقرون إلى ما يجعلها معاملات تجارية إنسانية بحسب التصور العربي ، وذلك بأن يتم التعامل بالحجرين الشريفين الذهب والفضة . إن هؤلاء السودان يجهلون قيمة الذهب والفضة ، وذلك على الرغم من كثرة الذهب في بلادهم ، فبلاد السودان ، كما ينقل زكريا القزويني ، هي «منبت الذهب»^(١) ، وأن أهل بلاد التبر «يخرجون عند بزوغ الشمس ، ويقطفون الذهب»^(٢) كما تُقطف الثمار ، وابن الفقيه يذكر أن الزوج عراة غير أن «بلادهم تنبت الذهب»^(٣) ، كما تنبت بلاد غيرهم الجزر والشعير وغيرهما ، وهذه حكاية متكررة عند ياقوت الحموي والعمري وغيرهما^(٤) . إن الذهب والفضة ، في التصور العربي ، معدنان ثمينان ، وهما يجب أن يكونا كذلك عند السودان ، في حين أن السودان لا يرون للذهب والفضة وأي معدن ثمين آخر قيمة تفوق النحاس أو حتى الحديد ، فالحديد قد يعادل قيمة الذهب ، والملح قد يعادل قيمة العاج ، ويذكر المسعودي أن الزوج لا ينتفعون بالجواهر والمعادن الثمينة التي يمتلكونها ، «فالزنج - مع كثرة اصطيادها لما ذكرنا من الفيلة وجمعها لعاجها - غير منتفعة بشيء من ذلك في آلاتها ، وإنما تتحلّى الزنج بالحديد بدلاً عن الذهب والفضة»^(٥) . وهذه ملاحظة تتكرر عند القزويني حين يذكر أن من عجائب بلاد الزنج كثرة الذهب ، ومن عاداتها العجيبة «التحلي بالحديد مع كثرة الذهب عندهم ، يتخذون الحللي من الحديد كما يتخذ غيرهم من الذهب والفضة ، يزعمون أن الحديد ينفر الشيطان ويشجع لابس»^(٦) .

إن توحش السودان وحيوانيتهم أو جهلهم بأمور المعاملات التجارية لا ينحصر في التعامل بغير الذهب والفضة فحسب ، ولا هو محصور أيضاً في استرخاض المعدن

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨ .

(٣) مختصر كتاب البلدان ، ص ٧٥ .

(٤) انظر : ك . مادهو بانيكار ، الوثنية والإسلام : تاريخ الإمبراطورية الزنخية في غرب إفريقيا ، تر : أحمد فؤاد بليغ ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٨) ، ص ٣٨١ .

(٥) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ١٥ .

(٦) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٢٣ .

الشمين أمام المعادن الرخيصة والحقيرة كالحديد والنحاس وحتى الجلود والملح فحسب ، بل يظهر هذا الجهل بوضوح في طريقة هؤلاء في المعاملات التجارية ، فالتعامل لا يتم بصورة مباشرة بين البائع والمشتري أو بين المقايضين ، بل لهم طريقة غريبة لا يرى فيها البائع المشتري ، ولا يرى المشتري البائع ، حيث «إن التجار يحملون إليها الأمتعة ، ويضعونها في أرض قريبة منهم ويرجعون ، ثم إن أهل سفالة وهم سودان يأتون ويتركون ثمن كل متاع بجانبه»^(١) . والتبادل التجاري في بلاد التبر من بلاد السودان يتم بطريقة مماثلة ، فالتجار حين يقتربون من هذه البلاد يضربون الطبول ، فإذا علم التجار أن أهل هذه البلاد سمعوا صوت الطبل أخرجوا ما معهم من البضائع الجلوبة ، «فوضع كل تاجر بضاعته في جهة منفردة عن الأخرى ، وذهبوا وعادوا مرحلة فيأتي السودان بالتبر ، ووضعوا بجانب كل متاع شيئاً من التبر وانصرفوا . ثم يأتي التجار بعدهم فيأخذ كل واحد ما وجد بجانب بضاعته من التبر ويترك البضاعة ، وضربوا الطبول وانصرفوا ، ولا يذكر أحد من هؤلاء التجار أنه رأى أحداً منهم»^(٢) . وبالطريقة ذاتها مع اختلاف في مقابل البضاعة من الذهب إلى القرنفل ، تتم المعاملات التجارية في جزيرة برطاييل من جزائر الزانج ، فالتجار يقصدون هذه الجزيرة لجلب القرنفل ، ويتم ذلك بأن ينزل التجار على هذه الجزيرة ، «ويضعون بضائعهم وأمتعتهم على الساحل ، ويعودون إلى مراكبهم ويلبثون فيها ، فإذا أصبحوا ذهبوا إلى أمتعتهم فيجدون إلى جانب كل شيء من البضاعة شيئاً من القرنفل ، فإن رضيه أخذه وترك البضاعة ، وإن أخذوا البضاعة والقرنفل لم تقدر مراكبهم على السير حتى يردّوا أحدهما إلى مكانه ، وإن طلب أحدهم الزيادة فترك البضاعة والقرنفل فيزاد له فيه»^(٣) . وما هذا التستر في المعاملات التجارية إلا دليل على توخّشهم وعدم استئناسهم بنظرائهم في الخلق من بني آدم ، إنهم يستوحشون من الآخرين بصورة غريبة ، فالقزويني يذكر أن أحداً من التجار الذين يترددون على بلاد التبر لم يذكر أنه رأى أحداً منهم ، ولو قدّر لتاجر أن يرى أحداً هؤلاء السودان لخسر بضاعته لأنه لن يجدهم مرة أخرى بعد أن علموا أن مخلوقاً آخر غريباً عنهم ومن فصيلة مغايرة قد

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٨١ .

رأهم . وفي هذا الشأن يحكي القزويني عن بعض التجار أنه صعد جزيرة برطاييل ، فرأى فيها أقواماً مُرداً وجوهم كوجوه الأتراك ، وأذانهم مخرمة ، ثم «غابوا عن بصره ، ثم إن التجار بعد ذلك أقاموا يترددون إليها ويتركون البضائع على الساحل ، فلم يخرج إليهم شيء من القرنفل ، فعلموا أن ذلك بسبب نظرهم إليهم ، ثم عادوا بعد سنين إلى ما كانوا عليه»^(١) .

هذه هي الدلائل البارزة التي تشير ، من منظور هذه الثقافة ، إلى حيوانية السود وهمجيتهم ووحشيتهم ، وهذه هي الصورة الكبرى وبمثابة الرحم الأول الذي تتناسل منه بقية التمثيلات المتكررة والصور النمطية والأحكام المتوارثة التي يحتفظ بها المتخيل العربي عن هؤلاء السودان والزنوج . وهي تمثيلات وصور وأحكام تستند إلى تضخيم مقصود لنواقص هؤلاء البشر وسلبياتهم ، وإلى صمت مقصود أيضاً عن فضائلهم وإيجابياتهم ، كما أنها تهدف إلى اكتشاف الفروق بين «نا» وبين «هم» ، ودفع هذه الفروق إلى حدودها القصوى بحيث يظهر الاختلاف بين «نا» وبين «هم» كما لو كان اختلافاً في النوع لا في الدرجة (*) .

وهكذا جُرد كل من الزنوج السودان من كرامتهم الإنسانية ، بل من إنسانيتهم ، ليدرجوا في عداد الوحوش والبهائم ، لا لشيء غير أنهم يختلفون عن العرب المسلمين من أهل الأقاليم المتوسطة «المعتدلة» من حيث الهيئة واللون والثقافة ، غير أن الأخطر في الأمر هو أن يجهد المتخيل العربي من أجل اختزال خصال هؤلاء البشر الثقافية إلى خصال طبيعية بيولوجية ؛ ليبدو الاختلاف قائماً على أسس طبيعية خارجة عن إرادة الإنسان الحرة ، وخارجة إرادة الاختيار والقدرة على الابتكار والتطوير لدى الإنسان . وقد يحدث العكس من خلال اختزال الخصال البيولوجية إلى خصال

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٢ .

(*) تجدر الإشارة إلى أن هذه الصورة لا تقتصر على السود الزنوج بحسب المتخيل العربي ، بل هي الصورة الأبرز الشائعة في المتخيل العربي عن الأقوام الهمجية المتوحشة غير المتحضرة وغير المستأنسة في الجنوب أو في الشمال ، في الشرق أو في الغرب . انظر مثلاً : آثار البلاد وأخبار العباد ، صص ٢٩ ، ٦٠٩ ، ٦١٨ ، ٦٢٠ ، معجم البلدان ، م ٣ ، ص ١٤٠ ، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، صص ٦٢٨ ، ٦٤٧ ، نهاية الأرب في فنون الأدب ، م ١ ، ص ٢١٣ ، رسالة ابن فضلان ، صص ٤٧ ، ٧٠ ، ٧٦ ، مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٣ .

ثقافية مما يعزّز الاعتقاد بحيوانيتهم ، ومن ثم يبرّر استعبادهم . لقد وقع السودان كما الترك والجلالقة والإفرنجية والبلغار في رِبقة الرقّ ، غير أن أسباب ذلك قد تكون مختلفة من وجهة نظر ابن خلدون الذي يقول : «ولهذا إنما تدعن للرقّ في الغالب أم السودان لنقص الإنسانية فيهم وقربهم من عَرَض الحيوانات العُجم كما قلناه ، أو من يرجو بانتظامه في رِبقة الرق حصول رُتبة أو إفادة مال أو عزّ كما يقع لممالك الترك بالمشرق والعلوج من الجلالقة والإفرنجية ، فإن العادة جارية باستخلاص الدولة لهم فلا يأنفون من الرقّ لما يأملونه من الجاه والرتبة باصطفاء الدولة»^(١) ! إن سكان الجنوب والشمال يقعون في رِبقة العبودية ، غير أن أهل الشمال يقعون في ذلك بوعي منهم - وربما بإرادة منهم أيضاً - انتظاراً لمكاسب يحصلون عليها من عبوديتهم ، غير أن السودان يُستعبدون لا بوعي ولا بإرادة ولا انتظاراً لمكاسب منتظرة ، بل لأنهم أقرب إلى الحيوانات العُجم فاقدة الوعي والإرادة . وما دام السيد ينظر إليهم بوصفهم حيوانات عجماء فاقدة الوعي والإرادة ، فعليهم أن يتصرّفوا وفق هذه النظرة ، عليهم أن يكونوا متوحشين ، وعراة حفاة ، ومفرطين في رغبتهم الجنسية ، وميالين إلى اللهو والطرب ، وذلك بما يثبت حيوانيتهم وضعف عقولهم وفساد أدمغتهم .

٣ . ٢ . الزنجي والطرب : اختزال الثقافي إلى الطبيعي

يتضح مما سبق أن الصورة النمطية الكبرى عن حيوانية طوائف من الناس أو عن كائن وسيط بين الإنسان والحيوان ، إنما تشمل الزنوج السودان في أقاصي الجنوب كما تشمل غيرهم من الأقوام النائية في أقاصي الشمال والشرق والغرب . وهذا ناتج عن استناد الجغرافيا العربية على موروث إغريقي بطليموسي (نسبة إلى بطليموس) على وجه الخصوص ، ويتمثل في نظرية تسمى بـ«الأقاليم السبعة» التي تقسّم الكرة الأرضية إلى أقاليم وسيطة معتدلة وأخرى منحرفة تقع على أطراف الكرة الأرضية الجنوبية والشمالية كما سنتوسّع في شرح هذه النظرية لاحقاً . وعلى هذا ، فإن هذه التمثيلات والصور والأحكام تستند إلى موروث إغريقي شكّله بطليموس ، ووجد ما يعاضده في طبّ أبقرات وجالينوس ، وفي أبحاث أرسطو الأخلاقية والسياسية والطبيعية ، فكثيرٌ «من تصورات الجغرافيين المسلمين حول أفريقيا تدور في فلك

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٨ .

بطليموس وجالينوس وأبقراط»^(١) ، كما أن كثيراً من هذه التصورات والأحكام إنما تعتمد في تفسيرها وسبر دلائلها على أفكار ونظريات إغريقية ترجع إلى جغرافيا بطليموس ، وطب جالينوس وأبقراط ، ونظرية «الكُيُوف الطبيعية» الأرسطية . وإذا أمكن للمتخيل العربي أن يشكّل الصورة الكبرى عن حيوانية السود والتي أمكن سحبها على أقوام أخرى ، إذا كان ذلك كذلك فسيكون بإمكان المتخيل العربي صياغة الصور والتمثيلات والأحكام التفصيلية التي تخصّ السودان والزنج دون غيرهم من الأقوام البيضاء أو الشقراء أو الحمراء أو الصفراء أو السمراء ، وذلك من خلال الاستعانة بالمجالات المعرفية الإغريقية الثلاثة السابقة : جغرافيا بطليموس ، وطب جالينوس وأبقراط ، ونظرية «الكُيُوف الطبيعية» التي أشار إليها أرسطو في كتاب «السياسة» ، كما أشار إليها كلٌّ من أبقراط وأفلاطون من قبله .

يعدّد ابن النديم عشرات الكتب المنقولة إلى العربية لجالينوس في الطب بمعناه القديم مثل كتاب «منافع الأعضاء» و«العادات» و«المزاج» و«أفضل الهيئات» و«سوء المزاج المختلف» وغيرها^(٢) . ونرجّح أن هذه الكتب هي المصدر الذي استقى منه المؤلفون العرب في القرون الوسطى جُلّ معارفهم عن السودان والزنج من ناحية الهيئة الجسمانية ودلائلها الأخلاقية والاجتماعية ، وهم ينقلون أن جالينوس هذا قد أحصى للسودان عشر خصال متميِّزة اجتمعت فيهم ، ولم توجد في غيرهم ، وهي «تفلغل الشعر ، وخفة الحاجبين ، وانتشار المنخرين ، وغلظ الشفتين ، وتحديد الأسنان ، وتنن الجلد ، وسواد الخدق ، وتشقق اليدين والرجلين ، وطول الذكر ، وكثرة الطرب ، قال جالينوس : وإنما غلب على الأسود الطرب لفساد دماغه ، فضعف لذلك عقله»^(٣) . وهذا الرواية عن جالينوس مذكورة في مؤلفات كثيرة وبألفاظ وطرائق مختلفة ، لكن كل هذه المؤلفات تحافظ على خصوصية الرقم عشرة في تعداد هذه الخصال ، فالقزويني مثلاً يروي هذا الخبر بالصورة التالية : «قال جالينوس : الزنج خصّصوا بأمر عشرة : سواد اللون وفلغلة الشعر وفطس الأنف وغلظ الشفة وتشقق

(١) عبد الله إبراهيم ، المركزية الإسلامية : صورة الآخر في الخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى ،

(بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ٢٠٠١) ، ص ١٦٧ .

(٢) فهرست ابن النديم ، ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ١ ، ص ٨٢ - ٨٣ .

اليد والكعب ، وتنن الرائحة وكثرة الطرب وقلة العقل وأكل بعضهم بعضاً ، فإنهم في حروبهم يأكلون لحم العدو ، ومن ظفر بعدو له أكله . وأكثرهم عراة لا لباس لهم ، ولا يرى زنجي مغموماً ، الغم لا يدور حولهم والطرب يشملهم كلهم ، قال بعض الحكماء : سبب ذلك اعتدال دم القلب ، وقال آخرون : بل سببه طلوع كوكب سهيل عليهم كل ليلة فإنه يوجب الفرح»^(١) . أما شمس الدين الدمشقي فهو أقرب إلى نص المسعودي حين ينقل عن جالينوس قوله : «إن في الأسود عشر خصال لا توجد في غيره من البيض : تفلغل الشعر ، ودقة الحاجبين ، وانتشار المنخرين ، وغلظ الشفتين ، وتحدد الأسنان ، وتنن الجلد ، وسوء الخلق ، وتشقق الأطراف ، وطول الذكر ، وكثرة الطرب»^(٢) .

إن جميع الخصال التي ينقلها المسعودي محصورة في الخصال الجسمانية المتعلقة بأعضاء جسم الإنسان الأسود : شعره ، وحاجبيه ، ومنخره ، وشفتيه ، وأسنانه ، وجلده ، وحدقة عينه ، ويديه ، ورجليه ، وعضوه التناسلي ، وذلك باستثناء خصلة واحدة لا تعتبر من الخصال الجسمانية ، وهي كثرة الطرب ، وإن كان إرجاعها إلى أصل جسماني أمر ممكن ، بل مطلوب من أجل إثبات حيوانية السود ، ومن أجل تبرير الرقّ والعبودية ، وتبرير المعاملة القاسية للسود والزنج . إن إرجاع هذه الخصلة إلى أصل جسماني أمر وارد خصوصاً في ضوء المعطيات الطبية الإغريقية التي توفرت في الثقافة العربية ، وفي المقابل فإن إرجاع الخصال الجسمانية إلى دلالة نفسية أو أخلاقية واجتماعية أمر ممكن بالاستعانة كذلك بمعطيات الطب وعلم الأخلاق الإغريقين ، وهما من العلوم التي سمحت بإدراك الترابط بين الخصال المعنوية والحسية ، كما وفرت الإمكانية لاستنتاج الخصال المعنوية والنفسية من خلال الخصال الحسية والجسمانية ، أو بالعكس^(٣) . لقد افترض هؤلاء وجود ارتباط وتضامن وتناسق بين الخصال المعنوية النفسية والخصل الحسية الجسمانية ، فلون البشرة مثلاً له دلالاته المعنوية والنفسية ، وفي المقابل فإن صفات الحمق والغباء وسوء

(١) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٥٩

(٣) انظر النقد الذي يوجهه تودوروف لهذه الآلية في التفكير في : تفاعل الثقافات ، ص ٢٢٠ ، ٢٢٢ ،

الخلق تفترض خصالاً جسمانية معينة . فالمسعودي والقزويني وشمس الدين الدمشقي يذكرون أن من خصال الأسود اتساع المنخرين ، وغلظ الشفتين ، وتشقق الأطراف ، وسواد البدن ، وطول الذكر ، وتحدّد الأسنان . . . ، في حين أنهم لا يفسّرون هذه الصفات تفسيراً مباشراً في هذا الموضع ، غير أن المتخيّل العربي قد ألصق بكل خصلة من هذه الخصال دلالة معنوية وخلقية واجتماعية ونفسية ، وجميعها ترجع في نهاية الأمر إلى الصورة النمطية الكبرى ، صورة الحيوان الأليف (البهائم) أو المتوحش (السباع) . فتحدد الأسنان يدلّ على توحّشهم وأكل بعضهم بعضاً ، وطول الذكر يدلّ على الرغبة الجنسية البهيمية التي يمتلكها هذا الأسود ، كما أن اتساع المنخرين دليل على هذه الرغبة الجنسية المفرطة في «الفطسة دليل على الشبق»^(١) ، و«غلظ الشفة دليل حمق»^(٢) ، أما سواد البدن فيدل على مرض جسدي يتمثل في ضعف الطحال وغلبة السوداء ، كما أنه «دليل سوء الخلق»^(٣) وهكذا يمكن النظر إلى بقية الخصال .

وفيما يتعلّق بخصلة «كثرة الطرب» ، فإن لهذه الخصلة في السودان والزنج خصوصية بارزة في المتخيّل العربي ، فالربط بين الأسود الزنجي والطرب واللهو والفسوق ربط مترسّخ وذائع في المتخيّل العربي ، بل قد يكون الأسود هو من ابتكر فن الطرب والغناء والرقص واللهو . ينقل اليعقوبي في تاريخه خبراً يؤكّد أن السودان والزنج هم أول من رجع من أولاد نوح إلى الملاهي والطرب واللهو والرقص والغناء وآلاته ، فكنعان بن حام بن نوح هو «أول من رجع من ولد نوح إلى عمل بني قابيل ، فعمل الملاهي والغناء والمزامير والطبول والبرابط والصنوج ، وأطاع الشيطان في اللعب والباطل»^(٤) . ومن الأخبار المشهورة في تاريخ الإسلام أن الحبشة والسودان لعبوا في المسجد بالدّرّق (دروع من الجلد ليس فيها خشب) وبالحراب يوم قدوم الرسول ﷺ إلى المدينة ، فعن عائشة أنها قالت «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَسْتُرُنِي بِرِدَائِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ

(١) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٣٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٩٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٩٨ . ، وانظر : ص ٣٩٠ ، ٤٢٧ .

(٤) تاريخ اليعقوبي ، م ١ : ص ١٥ .

إِلَى الْحَبَشَةِ وَهُمْ يَلْعَبُونَ»^(١) ، يغنون ويرقصون . أما بشار بن برد فقد تساءل وهو يقصد التقرير : «وهل تجذب الزنجي غير طروب» . وما يؤكد هذا الربط بين الأسود والطرب أن أوائل المغنين وأشهرهم في الثقافة العربية كانوا من السود ، فابن مسجح ، وهو مكّي مولد أسود ، «مغنٌ متقدّم من فحول المغنّين وأكابرهم ، وأول من صنع الغناء منهم ، ونقل غناء الفرس إلى غناء العرب»^(٢) ، ومعبد بن وهب كان أبوه أسود ، وهو «من أحسن الناس غناءً ، وأجودهم صنعةً ، وأحسنهم حلقاً ، وهو فحل المغنين وإمام أهل المدينة في الغناء»^(٣) . أما الزنجيات السوداوات فكان عنصرًا أساسيًا في جلسة الطرب والغناء ، وإبراهيم بن هانئ يقول : «ومن تمام آلة الزمر أن تكون الزامرة سوداء»^(٤) ، ويروى عن إسحاق بن إبراهيم الموصلي أنه قال : «لم يكن الناس يعلمون الجارية الحسناء الغناء ، وإنما كانوا يعلمونه الصّفر والسود»^(٥) . ويقول ابن بطلان في شأن الإماء الزنجيات : «وليس في خلقهن الغم ، والرقص والإيقاع فطرة لهن وطبع فيهن ، ولعجومة ألفاظهن عدل بهن إلى الزمر والرقص . ويقال : لو وقع الزنجي من السماء إلى الأرض ما وقع إلا بالإيقاع»^(٦) ، وينقل شمس الدين الدمشقي أن الطرب قُسم إلى عشرة أجزاء «تسعة في السودان ، وواحد في الناس»^(٧) . ولمن أراد أن يختار زامرة فعليه بالزنجيات «لأنهن مطبوعات على الإيقاع . ولما يمتنعن عجومة ألفاظهن عن الغناء عدل بهن إلى الزمر والرقص»^(٨) . أما ابن خلدون فقد أجمل أخلاق السودان على وجه العموم تكمن في «الخفة والطيش وكثرة الطرب ، فتجدهم مولعين

(١) صحيح مسلم ، ج : ٢ ، ص ٦٠٨ ، وصحيح البخاري ، ج : ١ ، ص ٣٣٥ .

(٢) أبو الفرج الأصفهاني ، الأغاني ، نخ : عبد علي مهنا وسمير جابر ، (بيروت : دار الكتب العلمية ،

ط : ٢ ، ١٩٩٢) ، ج : ٣ ، ص ٢٧٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٤٦ .

(٤) البيان والتبيين ، ج : ١ ، ص ٧٩ .

(٥) المصدر نفسه ، ج : ٥ ، ص ١٨٥ .

(٦) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٤٠٤ .

(٧) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٥٦ .

(٨) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٤١٦ .

بالرقص على كل توقيع ، موصوفين بالحُمق في كل قُطر»^(١) . والنويري كذلك ينقل أن من أخلاق السودان الطَّرب ، ولهذا السبب فإن الغمَّ لا يُعرف في الزنج^(٢) . ويذكر محمد بن عمر التونسي أن «من طبيعة بلاد الفور الميل إلى اللهو والاستهزاء واللعب والطرب ، يستفزههم أدنى مُطرب ، فتراهم لا تخلو أوقاتهم من مطرب ، ملوكاً كانوا أو سوقة ، ولذلك استحضروا جميع ما يمكنهم من آلات الطرب ؛ فتجد كل ملك له غلمان صغار حسان الأصوات»^(٣) .

وإذا كان المسعودي والقزويني والدمشقي قد أتوا على الخصال الجسمانية وتركوها دون تفسير مباشر في موضعها ، فإنهم لم يتركوا خصلة «كثرة الطرب» دون تفسير لها ، فهي الخصلة النفسانية الوحيدة لدى المسعودي ، وتكاد تكون الوحيدة لدى الدمشقي ، وكأن هؤلاء يستنكرون على السودان الزنوج أن يتمتعوا بأية خصلة خارجة عن خصالهم الجسمانية وطبائعهم الطبيعية الحيوانية الغريزية غير المهذبة . إن الاعتراف لهؤلاء السودان بـ«كثرة الطرب» قد يسبب للمتخيل العربي مأزقاً ، فالمسعودي وغيره قد جزموا بحيوانية هؤلاء ، أي ببقائهم في طور الطبيعة ، في حين أن الطرب والغناء والرقص فنون إنسانية مبتكرة ، بل هي ، عند التدقيق ، فنون روحانية تقوم بمثابة الوساطة بين الإنسان وسعادته الروحانية ومثله الشريفة . وأبو حيان التوحيدي يتعرَّض في الليلة الرابعة عشرة إلى موضوع الغناء والطرب والضرب ، وينقل عن سقراط كلاماً مؤداه أن الغناء فنُّ راقٍ ووسيلةٌ لانكشاف الحجب أمام الروح لتطلع على مثالات النفس الشريفة وسعادتِها الروحانية^(٤) . فكيف يستقيم إذن الجمع بين الجزم بحيوانية هؤلاء ، وبين الاعتراف لهم بفن من الفنون الروحانية والإنسانية المهذبة ثقافياً؟ إن المسعودي والقزويني وشمس الدين وابن خلدون وغيرهم يعون هذا التناقض الحاصل بين هذا الجزم وهذا الاعتراف ، ولذا سيكون عليهم البحث عن تفسير يسمح بإرجاع هذه الخصلة إلى أصل جسماني حيواني طبيعي ؛ لتتعد بعد ذلك الصلة بين الطرب والإنسانية المفترضة في هؤلاء

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٦ .

(٢) انظر : نهاية الأرب في فنون الأدب ، ج ١ ، ص ٢٩٤ .

(٣) تشحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٤) الإمتاع والمؤانسة ، ج ١ ، ص ٢١٥ .

السودان . فكما عدّد المسعودي خصال الأسود كما أوردها جالينوس فإنه أورد كذلك تفسير هذا الأخير لخصلة كثرة الطرب لدى الأسود ، وهو تفسير عرقي ذات أصل جسماني يتمثل في «فساد الدماغ ، وضعف العقل» . وعلى هذا التفسير ، يكون الأسود ميّالاً بطبعه إلى اللهو والطرب لضعف عقله الذي هو نتيجة لفساد دماغه . وتجدر الإشارة إلى أن الربط بين الطرب والفرح والسرور وفراغ البال ، وبين ضعف العقل والجهل والغباء ليس ربطاً جديداً ، فقد سبق للجاحظ أن أشار إلى هذا الربط حين ذكر مذهب «صحصح» في أن الغباء أنفع من الفطنة ، وأن عيش البهائم أحسن موقعاً في النفوس من عيش العقلاء ؛ «لأن العقل مقرون بالخطر والاهتمام ، ولأن الغباء مقرون بفراغ البال والأمن ، فلذلك البهيمة تقنو شحماً في الأيام اليسيرة ولا تجد ذلك لذي الهمة البعيدة ، ومتوقع البلاء في البلاء ، وإن سلم منه»^(١) . وعلى هذا ، فإن السودان مطبوعون على كثرة الطرب واللهو ، وذلك لضعف عقولهم وفساد أدمغتهم وجهلهم وغبائهم .

أما زكريا القزويني فإنه يُرجع هذه الخصلة الثابتة في طبائع الزنج إلى سببين محتملين : الأول جسماني وهو «اعتدال دم القلب» ، والآخر سبب كوني يتمثل في تأثير الكواكب على الإنسان ، فطلوع كوكب سهيل عليهم كل ليلة هو السبب وراء حبهم للطرب وتُعد الغم والهَمّ عنهم . ويبدو أن القزويني يميل إلى هذا السبب الأخير بدليل أنه يكتفي بذكره في مؤلف آخر له ، فحين يعدّد فوائد النظر إلى سُهَيْل والقطب الجنوبي يذكر أنه «يحدث للإنسان طرباً وسروراً ، ولهذا صنف من الزنج مخصوصون بمزيد من الطرب لأنهم متقاربون من مدار القطب وسهيل»^(٢) .

أما ابن خلدون فلم يتهاون في الاستدلال على حيوانية هذه الخصلة في السودان بالاستعانة بمعارف عصره من طب وحكمة أخلاقية ؛ ليجعل الأمر في مقام المسلمات العلمية غير القابلة للدحض والنقاش . ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون تعرّض إلى سبب الفرح والطرب وعلاقته بالغناء في موضع آخر لا يتعلّق بالزنج والسودان ، وأشار في هذا الموضع إلى :

«أن النفس عند سماع النغم والأصوات يدركها الفرح والطرب بلا شك فيصيب

(١) الجاحظ ، البخلاء ، (بيروت : دار الكتاب الحديث ، ١٩٩٤) ، ص ٨ - ٩ .

(٢) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٣١ - ٣٢ .

مزاج الروح نشوة يستسهل بها الصعب ويستमित في ذلك الوجه الذي هو فيه (. . .) وأصله كله فرح يحدث في النفس فتنبعث عنه الشجاعة كما تنبعث عن نشوة الخمر بما حدث عنها من الفرح»^(١)

إن التفسير الذي يقدمه ابن خلدون هنا قريب ، على نحو ما ، بما قدمه حين أراد تفسير خصلة «كثرة الطرب» عند السودان ، إلا أن التفسير ، حين يتعلق الأمر بالسودان ، يجب أن يختلف ؛ وذلك ليُختزل كل ما من شأنه ترجيح الاعتراف بإنسانية هؤلاء إلى ما من شأنه تعزيز الاعتقاد بحيوانيتهم . إن الفرح الذي يحدث في النفس ، والنشوة التي تنتاب الروح إنما مردّهما إلى سماع الغناء والأصوات ، غير أن الأمر حين يتعلق بالسودان ، فإنه يستلزم ما هو أبعد من هذا التعليل ؛ ولذا يضيف ابن خلدون في هذا الموضع الأخير إلى السبب الأول سبباً أبعد من سماع النغم والأصوات وما يصاحب ذلك من نشوة في مزاج الروح ، وهذا السبب الأبعد هو الذي يتجاوز السبب الظاهري - سماع النغم والأصوات - ليعقد صلة وثيقة بين الطرب والفرح ، وبين خصوصية الظروف المناخية لدى السودان ، وذلك بعد أن قرّر ابن خلدون «أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيّه وطبيعة الحزن بالعكس ، وهو انقباضه وتكاثفه»^(٢) . إن السبب إذن يتمثل في طبيعة العلاقة بين جسم الإنسان وبين الحرارة والبرودة ، فالحرارة مُفشية للهواء والبخار زائدة في كميته ، في حين أن البرودة مكثّفة للهواء والبخار ومُنقصة من كميته ، والنقصان والزيادة في الهواء والبخار إنما تخصّ نسبة بخار الروح في القلب وأثره في الحرارة الغريزية ، وهذه الحال ، بحسب ابن خلدون ، شبيهة بسّورة الخمر وما تبعثه في الروح من انتشاء وفرح ، وكل ذلك بتأثير من حرارة بخار الروح الذي يداخل القلب . ومن هنا ، ولما كان السودان «ساكنين في الإقليم الحارّ واستوى الحرّ على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم كان في أرواحهم من الحرارة على نسبة أبدانهم وإقليمهم ، فتكون أرواحهم بالقياس إلى أرواح أهل الإقليم الرابع أشدّ حرّاً ، فتكون أكثر تفشياً ، فتكون أسرع فرحاً وسروراً وأكثر انبساطاً»^(٣) ، ويجيء الطيش على أثر هذا التفشي والانبساط

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٢٥٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٦ .

والفرح . وفي المقابل فإن سكان الأقاليم الباردة من استوت البرودة على أمزجتهم وفي أصل تكوينهم ، يكونون أكثر ميلاً إلى الحزن والغم والهم والكآبة . وابن خلدون يستعين بهذه النظرية في تفسير ظواهر الحزن والفرح ، والرزانة والخفة والطيش لدى أم أخرى وشعوب شتى غير السودان ، فأهل البلاد البحرية أكثر خفة من سكان التلّ والجبّال الباردة ، والتفسير ينسحب على سكان مناطق الجزر وأهل مصر الذين غلبت عليهم الخفة والغفلة ، وأهل فاس من بلاد المغرب من هم مطرقون إطراق الحزن والكآبة .

هناك مصطلحات طبية قديمة تتردّد لدى المسعودي والقزويني والدمشقي وابن خلدون مثل «حرارة دم القلب» و«الروح الحيواني» و«الحرارة الغريزية» و«فساد الدماغ» وغيرها ، وكل ذلك من أجل البحث عن تفسير جسماني لظاهرة «كثرة الطرب» الشائعة لدى السودان ، فالمسعودي ينقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أن السبب يرجع إلى «فساد الدماغ» و«ضعف العقل» ، وهي مفاهيم عامة وغامضة حملت ابن خلدون على القول بأن «هذا كلام لا مُحصّل له ولا برهان فيه»^(١) . أما الكلام الذي لا ينقصه التحصيل ولا يفتقر إلى البرهان فهو تفسير هذه الخصلة بمفاهيم طبية أكثر دقة ووضوحاً ، وهي المفاهيم المتعلقة بحال القلب من حيث الاعتدال والحرارة والبرودة ، وعلاقة ذلك بالروح الحيواني . إلا أن الجمع بين «فساد الدماغ» بحسب تفسير المسعودي ، وبين «حرارة القلب» بحسب تفسير ابن خلدون كلام لا يفتقر إلى البرهان كما يقول ابن خلدون ، فابن سينا يربط بين صحة القلب أو مرضه وبين صحة الدماغ أو مرضه ، ولذلك لا بدّ من أن يكون علاج القلب مقروناً بعلاج الدماغ في بعض الأمراض ، وإذا كان دم القلب «صقيلاً رقيقاً صافياً مفرحاً» قاوم فساد الدماغ وأصلحه . ولا عجب أن يكون مبدأ ذلك في أكثر الأمر من القلب ، وإن كان إنما تستحكم هذه العلل في الدماغ لأنه ليس ببعيد أن يكون مزاج القلب قد فسد أولاً فيتبعه الدماغ ، أو يكون الدماغ قد فسد مزاجه فيتبعه القلب ففسد مزاج الروح في القلب واستوحش ففسد ما ينفذ منه إلى الدماغ وأعان الدماغ على إفساده ، وقد يعرض في آخر الأمراض المادية خصوصاً الحادة مالنخوليا فيكون علامة

(١) المصدر نفسه ، ص ٨٧ .

«موت»^(١) . ويأتي هذا الربط بين فساد مزاج القلب وفساد الدماغ ؛ ليعزّز محاولة التكامل بين تفسير المسعودي وتفسير ابن خلدون ، بحيث يمكن القول بأن فساد أدمغة السودان إنما يرجع إلى فساد مزاج قلوبهم لشدة ما داخلها من حرارة ، أو بالعكس بحيث يكون فساد مزاج القلب بسبب فساد الدماغ .

إن إمكانية التوفيق بين هذين التفسيرين إنما تتأتى على حساب المبادعة بين تفسير القزويني وتفسير ابن خلدون ، وذلك على الرغم من تشابه الاثنین في التركيز على اعتدال القلب أو اعتلاله بالحرارة ، فهذه المفاهيم واردة لدى كلٍّ من القزويني وابن خلدون ، ولكن بطريقة متناقضة ، فالقزويني يتعرّض للبحث عن السبب في كثرة الطرب في السودان ، ويرجع ذلك مرةً إلى «اعتدال دم القلب» ، في حين أرجع ابن خلدون سبب ذلك إلى ما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية . فكيف يستقيم الجمع بين هذين التفسيرين : بين اعتدال دم القلب ، وبين تفشي حرارة القلب بسبب بخار الروح الذي يُداخله ويزيده حرارة على حرارته الغريزية ؟ إن مفهوم عبارة ابن خلدون عن «بخار الروح» يقوم على الفهم الطبي القديم للروح بوصفها «بخارٌ رطبٌ يتحلل من الرطوبة والدم وينشأ في جميع البدن ، ومنها تكون حياة البدن والجسم ، ومادة هذه الروح من استنشاق الهواء بالتنفس دائماً لترويح الحرارة الغريزية التي في القلب»^(٢) . وعلى هذا الفهم فإن التناقض بين تفسير القزويني وتفسير ابن خلدون أمر لا مفرّ منه ، فبحسب مفاهيم الطب القديم يكون القلب هو مبدأ قوة الحياة في الشخص ، وهو يحتفظ بحرارة غريزية بداخله ، وبما أن البخار أو الروح الحيواني يدخل إلى القلب من خلال الاستنشاق بالتنفس ، فإن حرارة القلب تتأثر بدرجة الحرارة التي يكون عليها الهواء والبخار ، وهذه الدرجة تتأثر بحرارة الإقليم الذي يعيش فيه الإنسان . وبهذا التفسير المترابط سوف يعزّز ابن خلدون قُرص الصواب لهذا التعليل الذي يقترحه لتفسير خصلة «كثرة الطرب» لدى السودان ، فهؤلاء يعيشون في إقليم شديد الحرارة ، ومن ثم فإنهم يستنشقون هواء حاراً يضاعف من حرارة القلب الغريزية . وبهذه الطريقة أيضاً لا يبقى من برهان على تعليل القزويني الأول : اعتدال دم القلب ، فحرارة البخار في القلب سوف تسخن دم

(١) القانون في الطب ، ح : ٣ ، ص ٨٩١ .

(٢) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، (بيروت : دار صادر ، د . ت) ، م : ٣ ، ص ٢٧٤ .

القلب ، وسوف تُخرِجُهُ عن حال الاعتدال بخلاف ما ذهب إليه القزويني . ويبدو أن هذا التناقض هو السبب وراء استبعاد القزويني لهذا التفسير الطبي ، وترجيحه لأن يكون السبب في «كثرة الطرب» لدى السودان راجعاً إلى طلوع كوكب سُهيل عليهم كل ليلة ، وإلى أنهم قريبون من سُهيل والقطب الجنوبي .

وسواء أَرَجَحَ التفسيرُ الطبي الذي يذهب إليه ابن خلدون والمسعودي أم رجح التفسير الفلكي الذي يذهب إليه القزويني ، فإن النتيجة واحدة لا تختلف ، فكل التفسيرين إنما كان يبحث عن سبب يثبت من خلاله حيوانية السودان التي فرضتها ظروف طبيعية وجبرية وحتمية وقاهرة . وقد تمّ ذلك من خلال ربط هذه الخصلة في السودان بظاهرة بيولوجية وفلكية ، أي إرجاع هذه الظاهرة إلى أصل طبيعي خارج عن إرادة الاختيار لدى البشر ، فهؤلاء السودان بهائم هائمة وسباع متوحشة ، وهم كثيرون الطرب ومولعون بالرقص والغناء والتوقيع لا لسبب ثقافي يثبت إنسانيتهم ، بل لسبب طبيعي خارج عن إرادتهم ، ومن ثم يثبت حيوانيتهم أي انصياعهم لإكراهات الطبيعة والفطرة دون أن يتمكنوا من تجاوز حدود الحياة البيولوجية والطبيعية والغريزية إلى حدود الحياة الروحية والثقافية والتأملية ، بمعنى أنهم عجزوا عن تجاوز طور الحيوانية إلى طور الإنسانية ، فبقوا خاضعين لمقتضيات الغريزة فيهم وإكراهات الطبيعة عليهم . هكذا كما لو كان المطلوب من هؤلاء السودان لإحراز إنسانيتهم أن يتجاوزوا حياتهم البيولوجية والطبيعية والغريزية ، وذلك بأن يقاوموا تأثير حرارة إقليمهم في قلوبهم ، وتأثير قريبهم من النجوم والكواكب ، ليكونوا أكثر حزناً وكآبة وهمماً وغمّاً ، وعندئذ سوف يُحرزون إنسانيتهم! وذلك ما دام الفرح والسرور فيهم علامة خفة وطيش وغباء وحيوانية . ويحقُّ لنا أن نسأل هنا : هل البشر المعتدلون من أهل الإقليم الرابع مثلاً قاوموا انصياعهم لظروف إقليمهم المعتدل ، وتمردوا على ردود فعلهم العضوية الطبيعية الغريزية ؛ ليكونوا من ثمّ أكثر إنسانية من هؤلاء السودان والزنوج؟! إن الجواب بحسب استنتاجنا لنظرية ابن خلدون سيكون بالنفي ، فكل البشر في نهاية الأمر خاضعون لمقتضيات إقليمهم وإكراهات فطرتهم ، لكن الاعتراف بهذا سوف يخرق الإجماع الذي تمّت المصادقة عليه والقائل بأن الاعتدال سمة أهل الأقاليم المعتدلة كالعرب ، والانحراف سمة أهل الأقاليم المنحرفة كالسودان والزنوج .

لقد انصبّت جهود التفسير والتعليل عند المسعودي والقزويني وابن خلدون

وغيرهم على تأكيد السبب الطبيعي الداخلي (الاحتمية البيولوجية) أو الخارجي (الاحتمية الفلكية) لإثبات حيوانية السودان ، وهم في ذلك يتجاهلون التفسير الثقافي والاجتماعي لهذه الظاهرة ، أو الاحتمية الثقافية التي حكمت حياة السودان في الثقافة العربية . إن اختصاص السودان والزنج بالطرب والغناء والرقص لا يرجع بالضرورة إلى سبب داخلي بيولوجي ولا إلى سبب خارجي فلكي ، بل قد يرجع أيضاً إلى سبب خارجي لكنه ذو طابع ثقافي أو اجتماعي ، ويتمثل في تأثير ظروف الرقّ وثقافة العبودية في نفوس هؤلاء السودان المرهقين . فلماذا لم يتنبّه أحدٌ من العلماء العرب إلى هذا السبب؟ لماذا لا يكون ولع السودان بالطرب ناتجاً عن ظروفهم القاسية في أغلال الرقّ والعبودية؟ ولماذا لا تكون الاحتمية البيولوجية والفلكية مجرد تبرير للمعاملة القاسية للسود والزنج؟ ألم يربط ابن خلدون بين عبودية السودان وبين حيوانيتهم ونقص حظهم من الإنسانية؟! ، وذلك حين قال : «إنما تدعن للرقّ في الغالب أم السودان لنقص الإنسانية فيهم وقربهم من عرض الحيوانات العجم»^(١)!

لقد شاع وصف السودان والزنج بكثرة الطرب واللهو والغناء ، وكأن المقصود بها «إثبات أنهم كانوا سعداء بالحياة ومخلصون كل الإخلاص لساداتهم ، ولنغض النظر عن العمل الشاقّ اليومي الذي يقصم الظهر في الحقول والضرب المعتاد بالسياط ، والتفريق بين الأحباب ، والإنكار التام لأي شيء يشبه الحياة ؛ فقد كان السود سعداء في فضائهم الاجتماعي والأخلاقي»^(٢) ، ويكفي أن تراهم على هذه الصورة فرحين ومولعين بالطرب والرقص ، لتتأكد أنهم راضون عن عبوديتهم واسترقاقهم ومعاملتهم القاسية ، ولتكف عن التشكيك بأنهم مظلومون ، وبأن طربهم يرجع إلى تأثيرات الاستعباد والاسترقاق ، ولنغض البصر عن حقيقة أن القيود والأعباء ما إن تُرفع عن هؤلاء السودان المستعبدين حتى يذهبون في غناء لا ينتهي ، وي رقص لا يعرف حدوداً للجسد ، وفي طرب يبلغ حافة الخفة والطيش والجنون والحمق ، وذلك بعد يوم من العمل الشاقّ والضرب المبرح ، فالزنجي إذا طرب وانتشى و«شبع فصبّ العذاب عليه صبّاً ، فإنه لا يتألم له»^(٣) كما يقول ابن بطالان في نصيحته لمن يرغب في شراء

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٨ .

(٢) صناعة الثقافة السوداء ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٤٠٦ .

عبد زنجي!

وقد يكون السبب في ولعهم بالطرب والغناء والرقص عائداً إلى غاية نفعية كما يقول إيليس كاشمور ، وكأن خطاب السيد العربي لعبده يقول : «كن تعيساً ومهموماً وربما لن تنال إلا الضرب ، ابتسم وربما تكون مكافأة ذلك قدراً أقل من الحياة المتعسة»^(١) . لقد كان بعض العبيد السود يمثلون أدوار المولعين بالطرب والغناء والفرح والسرور لا لسبب بيولوجي داخلي كما يقول ابن خلدون ، ولا لسبب فلكي خارجي كما يقول القزويني ، بل من أجل أن ينالوا امتيازات معينة مثل رضا الأسياد وتخفيف الأعباء ، وفي أثناء ذلك يتصبّرون على إخفاء دخائل أنفسهم خوفاً من العقاب المضاعف الذي قد يقع عليهم ، فبعض العبيد ، كما ينصح ابن بطلان ، إذا بقي ساعةً بغير شغل لم يدعه خاطره إلى خير ، وبعضهم «لا يصلحون إلا بالعصا والخافة ، وليس فيهم فضيلة غير تحمّل العناء والأعمال الثقيلة ، والواحد منهم إذا رأيته كسلانا فذاك لعلة فيه ليس عن عجز قوة ، فدونك والعصا»^(٢) ، وهي ذاته نصيحة المتنبي حين قال : «لا تشتري العبد إلا والعصا معه» ، وبشار بن برد حين قال : «الحرُّ يلحى والعصا للعبد» . ولهذا يحق للملاك العبيد أن يتساءلوا باستغراب : لم نلغي الرق ، مادام العبيد بهذا القدر من السعادة والولع باللهو والطرب؟ فما دام العبيد السود مسرورين وفرحين وبادي عليهم الولع بالطرب والرقص واللهو والاستمتاع ، فما الداعي إذن لإلغاء نظام الرق ورفع لعنة (أو نعمة!) العبودية عنهم؟

إن هذه المغالطة الأخيرة لا تصدر بغرض التبرير لبقاء الرقيق الكادحين العاملين في المنازل والحقول فحسب ، بل ثمة غرض دفين يرتبط بتوزيع الأدوار الثقافية داخل المجتمع ، ويرتبط بسدّ حوائج المجتمع المعنوية كما المادية . فكما أن المجتمع بحاجة إلى مأكله ومشربه ومسكنه ليعيش ، فهو أيضاً بحاجة إلى ما يوازي ذلك على المستوى المعنوي والمتخيل ، إنه بحاجة إلى ملاحم بطولية تحفظ تماسكه ، كما أنه بحاجة إلى سرد فجائعي ومأسوي دموية تبقي الخيط الرفيع بين الموت والحياة قائماً في الوعي الجمعي . وكما أنه بحاجة إلى علماء وعقلاء يحفظوا له انتظامه ، فإنه أيضاً بحاجة إلى أشخاص مضحكين وظرفاء وبلهاء وحمقى ومغفلين يبتون الفرح والسرور في

(١) صناعة الثقافة السوداء ، ص ٤٩ .

(٢) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٤٠٩ .

نفوس الأسياد وعامة أبناء المجتمع . يقول الجاحظ :

«إنا قد نرى المَلِك يحتاج إلى الوضع للهو ، كما يحتاج إلى الشجاع لبأسه ، ويحتاج إلى المضحك لحكايته ، كما يحتاج إلى الناسك لعظته ، ويحتاج إلى أهل الهزل ، كما يحتاج إلى أهل الجد والعقل ، ويحتاج إلى الزامر المطرب ، كما يحتاج إلى العالم المتقن .

وهذه أخلاق الملوك ، أن يحضرهم كل طبقة ، إذ كانوا ينصرفون من حال جدٍ إلى حال هزل ، ومن ضحك إلى تذكير ، ومن لهو إلى عظة»^(١)

إن هذه أخلاق الملوك ، وهي كذلك أخلاق المجتمعات عامة ، فكما أن الملك يحتاج إلى الوضع المضحك اللاهي وأهل الهزل والمجون ، فإن المجتمع نفسه بحاجة إلى هؤلاء المضحكين المغفلين وأهل الهزل واللهو . إن عامة المجتمع ، كالملك أو يزدون ، ينتقلون في حياتهم من حال جدٍّ إلى حال هزل ، ومن تذكير إلى ضحك ، ومن عظة إلى لهو ومجون ؛ إذ «من الصعب على المجتمع أن يتخلى عن رجل مضحك ، أو أن ينظر إليه باعتباره شيئاً آخر ، خاصة إذا كان ذلك الرجل مسلياً ذا وضع يدعو للسخرية»^(٢) كما هو الشأن مع العبيد السود الذين يتمتعون بكثرة الطرب وحب اللهو والغناء والرقص لا لدافع ذاتي بالضرورة ، بل من أجل تسلية الآخرين الأسياد الملاك . ويمكننا أن نتذكر هنا أبا دلامة ، ذلك الشاعر الأسود الظريف صاحب النوادر التي تضاهي نوادر جحا وأشعب والبهلول وغيرهم من الظرفاء في الثقافة العربية الإسلامية ، والذي تقرب إلى الخلفاء بحيلة الظرف والبلاهة والملاحاة ، فانقطع إلى أبي العباس السفاح ، وأبي جعفر المنصور ، والمهدي الذين كانوا يقدمونه ويستطيبن نوادره . ويمكن أن نتذكر كذلك قول المتنبي في كافور :

ومثلك يؤتى من بلاد بعيدة

ليضحك ربات الحداد البواكيا

وعلى هذا ، فإن اتصاف السودان والزنوج بما هم عليه من ولع بالطرب والرقص والغناء ، لم يكن بالضرورة بدافع داخلي أو بإكراهٍ من ظروف طبيعية قاهرة ، بل قد

(١) الجاحظ ، التاج في أخلاق الملوك ، نخ : فوزي عطوي ، (بيروت : الشركة اللبنانية للكتاب ، د.ت) ،

ص ٢٩ .

(٢) صناعة الثقافة السوداء ، ص ٥١ .

يكون بتأثير من ثقافة الاسترقاق والعبودية . فهؤلاء السودان لا يعيشون حياتهم بتلقائية وكما يريدون ، بل هم دائماً ممثلين لأدوار فرضتها عليهم ظروفهم القاهرة ، إنهم ممثلون لأدوار أكرههم عليها نمط التمثيل الثقافي الذي تبناه المتخيل العربي عنهم ، وهو التمثيل الذي كان يسعى جاهداً من أجل الفصل الاجتماعي القائم على المغايرة النوعية بين السودان العبيد وأسيادهم من العرب المسلمين البيض أو السمر أو «المعتدلين» ، وكأن هذا التمثيل لم يجد من وسيلة لهذا الفصل إلا بإشاعة صورة عن حيوانية السودان والزواج ؛ كي تظهر الفروق بين هؤلاء وأسيادهم من العرب والمسلمين فروقاً نوعية بين نوع الإنسان ونوع الحيوان ، ومن ثم تكون هذه الفروق طبيعية لا ثقافية ، فهؤلاء السودان عاجزون عن تطوير ثقافة خاصة بهم ؛ ولذا لا ينبغي النظر إلى هذه الاختلافات فيما بيننا وبينهم على أساس أنها اختلافات ثقافية ، بين ثقافة إنسانية وثقافة إنسانية أخرى ، بل هي اختلافات طبيعية بين حيوان طور ثقافة فاستحق أن يكون إنساناً ، وبين حيوان عاجز عن ذلك فاستحق أن يبقى في طور الحيوانية ؛ وذلك ليقتنع الجميع بحقيقة أن هؤلاء السودان إنما يقومون من خلال إذعانهم وخضوعهم لأسيادهم بأدوارهم الطبيعية التي فُطروا عليها . يمتدح ابن بطلان السوداوات النوبيات بخصال كثيرة ، ومن هذه الخصال إذعانهم للمولى والسيد «كأنهن فُطرن على العبودية»^(١) فطرة لا تبديل لها ولا تحويل ، هكذا كما لو أن عبودية هؤلاء السود جزء من فِطْرَةِ اللَّهِ ﴿الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم/ ٣٠) ، وكما لو أن هؤلاء السود جزء من بهيمة الأنعام التي أحلها الله للإنسان لاستعمالها فيما يحقق له المنفعة «أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِيمَةَ الْأَنْعَامِ» (المائدة/ ١) ، «ولأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» (النحل/ ٥)!

والواقع أن النظر إلى الآخرين على أنهم حيوانات يشكّل «جزءاً من آلية التطبيع الأكبر حجماً والأوسع انتشاراً : أي اختزال الثقافي إلى البيولوجي ، والميل إلى ربط المستعمر [والمسترق] بالبلد والفطري وليس بالمتعلم والثقافي»^(٢) . وهذه عملية تقوم على التكتّم المقصود على كل محتوى ثقافي يملكه الآخرون ، بل على إنكار أي شكل ثقافي تبتكره ثقافة هؤلاء الآخرين ، أو على قلب دلالات هذا الابتكار بجعله علامة

(١) رسالة نافعة في شري الرفيق وتقليب العبيد ، ص ٤٠٧ .

(٢) صناعة الثقافة السوداء ، ص ١٢٨ .

على الحيوانية والهمجية . وهذه استراتيجية تلجأ إليها أغلب الثقافات المهيمنة ، وهي استراتيجية ذات طابع دلالي (سيميوطقي) ، وذلك بوصفها آلية من آليات الثقافة السيميوطقية .

ذهب السيميوطقي الروسي يوري لوتمان وزميله أوزينسكي ، في دراستهما عن «الميكانيزمات السيميوطقية للثقافة» ، إلى القول بأن «الثقافة تفهم فقط بوصفها قسماً section أو منطقة مغلقة تتكشف ضد خلفية من اللاثقافة nonculture»^(١) ، وضد خلفية من الثقافة الضدّ anticulture . ومن أجل توضيح هذا التعارض لجأ لوتمان إلى مفهوم دي سوسير وهيلمسليف عن العلامة اللغوية Sign بوصفها وحدة مؤلفة من دال ومدلول (signifier/signified) ، أو من عبارة ومحتوى (expression/content) ؛ ذلك لأن الثقافة ، من منظور لوتمان وأوزينسكي ، عبارة عن نظام من العلامات السيميوطقية الاصطلاحية ، ومادام هو نظام اصطلاحي ، فإنه سوف يشتمل على نسق علامي من دال ومدلول أو عبارة ومحتوى . وعلى هذا ، فإن الذي يستحق أن يسمى «ثقافة» إنما هو ذلك النظام الذي اشتمل على نسق علامي من دال ومدلول ، وفي المقابل فإن النظام الذي لا يشتمل على هذا النسق من العلامات الاصطلاحية ، فإنه يمثل «اللاثقافة» أو «الطبيعة» أو «الحيوانية» بعبارة أخرى . أما التعارض الآخر بين «الثقافة» و«الثقافة الضدّ» فإنه لا يتحقق على مستوى توافر نسق علامي أو عدمه ، بل إنه يتحقق على مستوى الاختلاف بين نظامين ثقافيين على مستوى الشكل التعبيري أو الدال الثقافي ، حيث يكون كلا النظامين قد طوّرا نسقاً علامياً ، لكنه نسق مختلف من حيث التعبير والدال الثقافيين فقط ، بمعنى أن كلتا الثقافتين قد طوّرت محتوى ومدلولاً ثقافيين ، لكنهما اختلفتا على مستوى شكل هذا المحتوى أو دال هذا المدلول . وهذا الاختلاف يتجلى في صور متنوعة ، فقد يظهر في الانتماء إلى دين مختلف ، وفي امتلاك معارف مختلفة ، وفي افتقاد «الثقافة الضدّ» إلى أنواع متعددة من الحياة السلوكية والعادات والتقاليد التي تمتلكها «الثقافة» ، كأن تكون الثقافتان قد طوّرتا عرفاً ثقافياً يتمثل في تقنية معينة لستر عُرَي الجسد ، وهي تقنية اللباس ، فجوهر هذه التقنية من حيث هي وسيلة لستر العري هي المحتوى أو المدلول الثقافي ، لكن الثقافات تختلف في شكل هذا المحتوى أو دال هذا المدلول ، فثمة ثقافة

تستر كامل الجسد ، وأخرى تستر بعضه ، وثمة ثقافة تستر هذا الجسد بقطع القماش المزركشة ، وأخرى تستره بأوراق الشجر والجلود ، وهكذا تختلف أشكال اللباس الثقافية ، لكن المحتوى الثقافي للباس واحد ، وهو كونه عملية ستر لعري الجسد .

وعلى هذا ، فإن التعارض بين «الثقافة» و«الثقافة» سيكون تعارضاً بين الجهد الإنساني لإضفاء دلالة على وجوده وعلى الأشياء ، وبين ما هو موجود على طبيعته وجبلته من مخلوقات عجزت عن إضفاء أية دلالة على وجودها وعلى الأشياء من حولها . أما التعارض بين «الثقافة» و«الثقافة الضد» فهو تعارض بين نظامين ثقافيين يشتركان على مستوى المحتوى الثقافي ، ويختلفان على مستوى التعبير عن هذا المحتوى ؛ ولهذا يُعبّر عن التعارض الأول بوصفه تعارضاً بين الإنسان والحيوان ، بين الثقافة والطبيعة ، بين النسق العرفي والنسق غير العرفي ، أما التعارض الآخر فيعبّر عنه بوصفه تعارضاً بين الصواب والخطأ ، أو الاعتدال والانحراف^(١) ، ذلك بأنه ليس هناك إنسان طبيعي ، أي إنسان باق على سجيته وجبلته الأولى ، فالإنسان لا يكون إنساناً إلا بعد أن تتهدّب طبائعه الغريزية الحيوانية إما بواسطة الأنظمة الاجتماعية والثقافية والرمزية (كالدين ، والفن ، ومؤسسات المجتمع وغيرها) ، وإما أن يتهدّب فطرياً كما هو الشأن في قصة «حي بن يقظان» و«روينسون كروزو» . أما الإنسان الذي يبقى على سجيته دون نقش من نظام رمزي أو اجتماعي أو ثقافي ، ودون نزوع تلقائي إلى الصلاح ، فإنه الحيوان ذاته .

إن الثقافة ، أية ثقافة ، هي بحاجة دائماً إلى مثل هذه التعارضات ، غير أن هذه التعارضات قد تستخدم لنفي إنسانية الآخرين وإنكار كرامتهم . إن أغلب الثقافات تعبّر عن اختلافها مع ثقافات الآخرين من خلال التعارض بين «الثقافة» و«الثقافة» ، بين الثقافة والطبيعة ، بين الثقافي والبيولوجي ، بين الإنساني والحيواني ، بمعنى أن يُصيّر الاختلاف بين الثقافات على مستوى الأشكال التعبيرية والدوال الثقافية إلى اختلاف على مستوى المحتوى أو المدلول الثقافي ، وأشكال هذا الاختلاف متنوعة . أما وسيلة الثقافات الأخرى للتعبير عن اختلافها فتتمثل في تحويل الاختلاف على مستوى الطبيعة إلى اختلاف على مستوى الثقافة ، وأشكال هذا الاختلاف متنوعة أيضاً ، فقد يظهر بسبب اختلاف اللون والشكل والحجم

(١) انظر : المرجع نفسه ، ص ٤١٥ .

وأعضاء الجسم وحتى الجنس (ذكر/أنثى) ، أو بسبب الاختلاف في حيوانات أولئك البشر وأشجارهم ومناخهم وبحارهم ومحيطاتهم وهكذا . إن هاتين العمليتين من تحويل الاختلافات الثقافية الإنسانية إلى طبيعية بيولوجية ، والاختلافات الطبيعية البيولوجية إلى ثقافية ، هما أهم عمليتين تستعين بهما الثقافات في التعبير عن اختلافها عن أية ثقافة ، وبالخصوص الثقافة المنبوذة ، أو التي تشكّل مصدر تهديد لها . فالثقافة الذكورية تلجأ إلى هاتين العمليتين لإقصاء المرأة ، والثقافة البيضاء العنصرية تلجأ إلى ذات العمليتين لإقصاء وتبرير إبادة السود والملونين ، وثقافة المستعمرين تلجأ إلى ذلك لاستعباد المستعمرين واستغلالهم . لقد كان كريستوفر كولومبوس يرى الهنود بوصفهم جزءاً من المشهد الطبيعي ، إنهم حيوانات أو كائنات تحتل موقعاً في المشهد بين الطيور والأشجار ، أو أشياء وقطع يُحتفظ بها على سبيل التذكّار والمتعة لا غير . وهم كذلك لأنهم ، من هذا المنظور ، يفتقرون إلى جميع الخواص الحضارية والأعراف الثقافية الأسباب التي تحكم آلية المقارنة لدى كولومبوس ، فهؤلاء الهنود ليسوا وثنين غير أنهم بلا ملة ولا شريعة ولا عادات ولا تقاليد ، إنهم يتميزون بالعذرية من الناحية الثقافية ، وهم «صفحة بيضاء تنتظر الكتابة الأسبانية والمسيحية عليها»^(١) .

وبالمقارنة مع حال الثقافة العربية الإسلامية سنجد أن هذه الثقافة لم تكن بدعاً بين الثقافات التي بلغت درجةً كبيرةً من المركزية الذاتية والهيمنة على الآخرين وتنصيب قيمها الخاصة كقيم كونية شاملة ؛ إذ يبدو أن هاتين العمليتين هما اللتان استعانت بهما الثقافة العربية حين وُوجهت بثقافات مختلفة ، وبالخصوص ثقافة السودان أو الزنوج . إن نزع خاصية الإنسانية أو تجريد البشر السود من كرامتهم الإنسانية كان مهمة سهلة - هذا على الرغم من كونها تصطدم بعوائق دينية إسلامية أشرنا إليها فيما سلف - ، فيكفي القول بأنهم لا يمتلكون محتوى ثقافياً ليدرجوا في عداد البهائم والسباع ، وهم كذلك لافتقارهم إلى دين وشريعة ، وإلى لغة وكتابة ، وإلى لباس يستر عريهم ، وإلى معرفة علمية ، وإلى مساكن كمساكن البشر المعتدلين ، وإلى صنائع ، وإلى وسائل في المعاملات التجارية . إن افتقارهم إلى هذه المحتويات الثقافية دليل كاف يسوّغ إدراجهم في عداد البهائم والسباع ، فقد يكون

(١) فتح أمريكا ، ص ٤١ .

لهؤلاء السودان هيئة كهيئة البشر ، غير أنهم أقرب إلى الحيوانات في أخلاقهم وطبائعهم ، وذلك من حيث إنهم يفتقدون هذه المحتويات الثقافية . غير أن التأمل يقود إلى التيقن بأن الاختلاف قائم في مستوى الأشكال الثقافية لا غير ، فهؤلاء لا يفتقرون إلى أنظمة سياسية تنظم حياتهم ، غير أن أنظمتهم مختلفة عن أنظمتنا ، فهم ينظمون حياتهم برسوم ملوكهم وأنواع من السياسات الدنيوية البسيطة يسوسون بها رعيته . وهؤلاء البشر يبنون مساكن لهم ، لكن مساكنهم تختلف عن مساكننا ، فهم يبنون هذه المساكن بالطين والقصب . وهم ، كغيرهم من البشر ، يمتلكون موائد طعام غير أن أكثر مأكولهم من غير المطهي والمطبوخ ، فأكثر أقاتهم كما يذكر المسعودي وابن خلدون من الذرة والعشب والموز ونبت يقال له الكلاوى والراسن والعسل واللحم . كما أنهم لا يفتقرون إلى اللباس دائماً ، لكن ملابسهم من أوراق الشجر يخصصونها عليهم أو من جلود الحيوان . وهم لا يفتقرون إلى اللغة ، لكن لغتهم غريبة عنا وغير مفهومة لنا فهي أشبه بدمدمة البهائم وهمهمة السباع ، وعند التحقيق فإن كل لغة إنما هي مفهومة من قبل أصحابها ، ومن ثم فهي غريبة على الغرباء وأشبه بدمدمة البهائم وهمهمة السباع بالنسبة لهم . وهم ليسوا عرايا من الحلي ، غير أنهم يتحلون بالحديد بدل الذهب والفضة . وهم لا يفتقدون وسائل المعاملات التجارية ، غير أنهم لا يتعاملون بالحجرين الشريفيين الذهب والفضة . كما أن لهم وسائل نقلهم وقتالهم الخاصة والمختلفة عن وسائلنا ، ومن هذه الوسائل البقر ، فهم «عليها يتقاتلون بدلاً من الإبل والخيول ، وهي تجري كالخيل بسروج ولُجُم»^(١) . وفي مقابل آلية اختزال الاختلافات الثقافية إلى اختلافات بيولوجية طبيعية ، هناك آلية معاكسة تُحوّل الاختلافات الطبيعية والبيولوجية إلى اختلافات ثقافية منبوذة ، فخصال السودان الجسمانية تنم عن خصال ثقافية أخلاقية واجتماعية كالحق وكثرة الطرب والشيق وسوء الأخلاق ، كما أن السودان لا يختلفون عنا في أجسامهم وألوانهم فحسب ، بل حتى في فواكههم وأشجارهم وحيواناتهم وبحارهم ومحيطاتهم وأراضيهم وصحاريهم ، فابن خلدون يقول عن فواكه السودان بأن «فواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين ماثلة إلى الانحراف»^(٢) ، وابن بطوطة يذكر أن في

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ١٥ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٣ .

أشجار الغابة بين أيوالاتن ومالي ثماراً غريبة تشبه «ثمرة الإجاص ، والتفاح ، والخوخ ، والمشمش ، وليست بها»^(١) . وأما حيواناتهم فهي لا تختلف عن فواكههم في غرابة أشكالها وميلها إلى الانحراف ، فالزرافة مخلوق غريب يختلف الرحالة العرب في تعريفه وما إذا كان حيواناً قائماً بذاته كالبقرة والخيل والحمير ، أو حيواناً متولّداً من حيوانات مختلفة ، فمنهم من زعم أنه حيوان قائم بذاته ، ومنهم من رأى أنه حيوان متولّد من الإبل والنمور^(٢) ، أو من الضبعان والناقة والبقرة الوحشي ، وذلك لأن «الضبعان ببلاد الحبشة تسفد الناقة فتجيء بولد بين خلقة الناقة والضبعان ، فإن كان ولد تلك الناقة ذكراً ولحق بالمهاة أتت الزرافة»^(٣) . وإذا أخذنا بكلام الجاحظ والمسعودي القائل بأن «في أعالي النوبة يجتمع سباع ووحوش ودواب كثيرة في حمارة القيظ إلى شرائع المياه ، فتتسافد هنالك ، فيلقح منها ما يلقح ، ويمتنع منها ما يمتنع ، فيجيء من ذلك خلق كثير مختلفون في الصور والأشكال»^(٤) ، إذا أخذنا بهذا الكلام فإن النتيجة الحتمية هي أن كثيراً من حيوانات هؤلاء السودان - سباعهم ووحوشهم ودوابهم - إنما هي مخلوقات غريبة الأشكال والتكوين مائلة إلى الانحراف كفواكههم وبلدانهم تماماً ، وما انحراف فواكههم وبلدانهم وتشوّه حيواناتهم إلا الوجه الآخر لانحراف هؤلاء البشر وتشوّههم . وعندئذ سيكون قول قتادة عن الزنج بأنهم «يتسافدون مثل الكلاب ويتهارجون تهارج الحمر» قولاً صائباً ومفهوماً في هذه الثقافة . ويعزّز هذا القول ما استفاض الحديث فيه من انعدام الغيرة وشيوع الفوضى والإباحية الجنسية والشهوانية البهيمية لدى السودان ، فابن بطوطة ، على سبيل المثال ، يذكر عن الساكنين بایوالاتن من بلاد السودان أن «شأن هؤلاء القوم عجيب ، وأمرهم غريب ، فأما الرجال فلا غيرة لديهم ، ولا ينتسب أحدهم إلى أبيه (. . .) ، والنساء هنالك يكون لهن الأصدقاء والأصحاب من الرجال الأجانب ، وكذلك للرجال صواحب من النساء الأجنيات . ويدخل أحدهم داره ، فيجد امرأته ومعها

(١) تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، ص ٦٩٢ .

(٢) انظر : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٤ - ٥ .

(٣) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٢٤٨ ، وانظر : ص ٣٠٧ .

(٤) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٥ .

صاحبها ، فلا ينكر ذلك»^(١) . ويذهب الإدريسي إلى أبعد من ذلك حين يتحدث عن سكان جزيرة جالوس وهم سود عراة يأكلون من سقط في أيديهم من الناس ، يقول : «وهم عراة لا يستترون بشيء وكذلك نساؤهم أيضاً وكذلك لا يستترون في النكاح بل يأتونه جهاراً ولا يرون بذلك بأساً وربما فعل الرجل منهم بابتته وأخته وليس يرى بذلك عاراً ولا قبيحاً أتاه وهؤلاء القوم سود مناكير الوجوه مفلفلو الشعور طوال الأعناق والسوق مشوهون جداً»^(٢) . وعلى هذا ، فإن الكلام عن السودان وغبابة أشكالهم وتكوينهم وميلهم إلى الانحراف والتشوّه ، كل ذلك سيكون قولاً صائباً ومقبولاً ومفهوماً في هذه الثقافة ، فالحديث الذي راه محدّثو هذه الثقافة عن الرسول ﷺ ينصُّ على تجنُّب الزنج لأنهم «خلق مشوّه»^(٣) ، وطاوس اليماني صاحب عبد الله بن عباس كان «لا يأكل ذبيحة الزنجي ، ويقول : إنه عبدٌ مشوّه الخلقة»^(٤) ، وأبو العباس الرازي بن المقتدر بالله ذهب أبعد من طاوس حين كان «لا يتناول شيئاً من أسود ، ويقول : إنه عبد مشوّه خلّقه»^(٥) ، وابن رسته يقول عن طوائف السودان في أقاصي الجنوب بأنهم «خلق أشدّ تشوّهاً»^(٦) ، وكذلك يذكر شمس الدين أن في أقاصي الجنوب تسكن طوائف من السودان هم «أمّ مشوّهة الصور ناقصو الخلق وزائدوه»^(٧) . بل قد يكون هذا التشوّه فيهم حاصلًا من لعنة إلهية حلّت بهم منذ القدم ، وذلك بعد أن دعا نوح على ابنه حام «بتشويه الوجه وسواده ، وأن يكون ولده عبيداً لولد سام»^(٨) . والخلاصة أنهم وحيواناتهم وفواكههم وبلدانهم سواء في غرابة الشكل وفساد التكوين وتشوّه الخلقة .

وبهذه الصورة يتمّ اختزال كل ما هو ثقافي لدى هؤلاء السودان ، وتغييب كل ما

(١) تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، ص ٦٩٠ - ٦٩١ .

(٢) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ص ٣٦ .

(٣) نقد المنقول ، ج : ١ ، ص ٨٨ .

(٤) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٨٣ .

(٥) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٨٣ .

(٦) الأعلام النفيسة ، م : ٧ ، ص ٩٨ .

(٧) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٢٥ .

(٨) أخبار الزمان ، ص ٦٣ .

من شأنه أن يُخرج هؤلاء من كونهم بهائم وهمجاً طبيين وادعين ومسلمين ، أو سباعاً وهمجاً متوحشين لا يتورعون عن أكل لحوم بني آدم والتهام جيف الحيوانات ، إلى كونهم بشراً متساوين في الإنسانية مع الآخرين ، بشراً لهم تقاليدهم وعاداتهم وصناعاتهم ومأكولاتهم وأغانيهم وفنونهم وأديانهم ورسومهم السياسية وأدابهم الاجتماعية والأخلاقية ، بمعنى أن هؤلاء ثقافتهم الخاصة التي لا تتطابق مع ثقافة العرب المسلمين بالضرورة ، وهذا الاختلاف لا يبرّر لأحد سحق ثقافتهم ومحو كرامتهم ، كما لا يسوّغ لأحد اعتبار هذه «الثقافة الضدّ» anticulture أو الثقافة المختلفة بمثابة حالة طبيعية غير مهذّبة ولا مروّضة أي بمثابة «لا - ثقافة» nonculture .

إن لكل أمة طريقته الخاصة في التعبير عن الاختلافات الثقافية بينها وبين غيرها من الأمم والثقافات ، وهذا التعبير يختلف بين الثقافات النازرة والثقافات المنظور إليها ، فقد تُظهر ثقافة من الثقافات طرائق مختلفة في التعبير عن اختلافاتها الثقافية المتغيرة بتغيّر الثقافة المنظور إليها ، فصورة الهنود في المتخيّل العربي - وهم من السودان - تختلف عن صورة السودان الزنوج ، وصورة هؤلاء تختلف عن صورة الترك والفرس وحتى الروم . غير أن المتخيّل العربي لم يجد غضاضة في التعبير عن اختلافه مع السودان الزنوج من خلال ثنائية (الطبيعة/الثقافة) و(الحيوانية/الإنسانية) ، فانتهى إلى تقريب عادات هؤلاء وسلوكهم إلى الحيوانية . إن إضفاء سمة الثقافي على الآخرين إنما تعني مشابهة هؤلاء الآخرين لثقافة الذات ، في حين أن الهمجية والحيوانية إنما تنحصر في مغايرة ثقافة الذات والتنافر معها . وبحسب هذا الفهم ، فإن الهمجية أو الإنسانية لن تكون وصفاً موضوعياً لحالة خارجية بل هي «حكم سلبى قياساً على سوية أصل إيجابى»^(١) ، فما طابق هذا الأصل الإيجابى حكم عليه بالإنسانية ، وما خالفه أو انحرف عنه حكم عليه بالهمجية والحيوانية . فالهمجية إذن ليست واقعاً موضوعياً قائماً بذاته ومستنداً إلى «صفات داخلية ، بل إن وسم شعب بالهمجية شأن قام على المناقضة»^(٢) ، والتعارض بين ثقافة الذات وثقافة الآخرين .

(١) العرب والبرابرة ، ص ٢٢٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٢١

إن المقارنة والمقايسة بين الثقافات عملية محفوفة بالمخاطر؛ لأنها «تؤدي إلى الحكم وإلى الترتيب المتدرج - هذا أفضل من ذاك - ومثل هذه الأفعال تتسم حتماً بالمركزية الذاتية»^(١). كما أنها عملية قابلة للارتداد على هذه المركزية الذاتية، من حيث إنها تقوم على مقياس مطلق النسبية كما يقول تودوروف، ف«كلّ يصف بالهمجية ما لا يتناسب لعرقه»^(٢). ولو قُدر لنا أن نطلع على مدونات السودان أنفسهم فإننا قد نقف على محاولات كثيرة جرت من أجل توجيه هذا المعيار الذي يقوم على أساس (إنسان/حيوان) و(ثقافة/طبيعة) - إلى صدر الآخرين ومن هؤلاء الآخرين البيض أو السمر من أسياذ الثقافة العربية الإسلامية أو الثقافة الغربية الاستعمارية. ويكفي أن نذكر بعض الأمثلة التي اندست بين تضاعيف متون هذه الثقافات في غفلة أو عدم اكتراث من قبل الرقيب الجماعي. يذكر مادهو بانيكار أن «البشرة البيضاء كانت تعتبر في بعض المناطق خاصة بأناس نهضوا من القبور، وكذلك كان الزوج يخشون أن يكون سبب تجارة الرقيق هو أن الأوروبيين مغرمون بأكل اللحم الأسود»^(٣). وبعض الرحالة العرب يذكرون مواقف كثيرة كان العربي الأبيض فيها موضوعاً لسخرية السودان كما لو كان أعجوبة أو مخلوقاً غريباً أو بشراً نيراً غير مكتمل النضج^(٤).

إن هذه الأحكام لا تختلف كثيراً عن الأحكام التي أطلقتها الثقافة العربية الإسلامية على الزوج والسودان إلا من حيث الدرجة لا النوع. والسبب أن كلتا الثقافتين إنما كانت تنظر إلى الآخرين بمقياس المماثلة والمغايرة، ومن أجل التزيين أو التقبيح، وبما يتناسب مع أغراض هذه الثقافة ومرجعياتها. وهو ما يعني أن كل ثقافة إنما تسعى إلى الآخرين من أجل التعرف على خصوصياتها، أو من أجل تأكيد وحدتها وتماسكها وتثبيت حدود هويتها. فالرحالة العرب الذين قُدر لهم المرور ببلاد السودان والزوج إنما كانوا يسعون إلى التعرف على حدود ثقافتهم وخصوصيتهم: أين تبدأ حدود ثقافتنا وأين تنتهي؟ ومن هنا كان بعض الرحالة يقفون عند الحد الذي

(١) تفاعل الثقافات، ص ٢٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

(٣) - الوثنية والإسلام، ص ٢٢٩.

(٤) انظر: تشحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان، ص ١٥٨.

يعتقدون أنه نهاية حدود «مملكة الإسلام»، وبداية حدود ممالك الكفار والكتابين . فابن حوقل لم يذكر «بلدان السودان في المغرب والبجة والزنج ومن في أغراضهم من الأمم»^(١)، ولا يشذ المقدسي عن مسار ابن حوقل حين يقول : «ولم نذكر إلا مملكة الإسلام حسب» ، ولم نتكلف ممالك الكفار لأننا لم ندخلها ، ولم نر فائدة في ذكرها ، بل قد ذكرنا مواضع المسلمين منها»^(٢) . وحتى من تكلف دخول ممالك الكفار فلم يكن ، في الأغلب ، إلا تاجراً منتفعاً لا يعرف عن الآخرين إلا ما هو ضروري للاستفادة منهم ومن خيراتهم ، يبيعهم بأغلى الأسعار ويشترى منهم بأبخسها ، يبيعهم الملح ليأخذ ما يعادله ذهباً وعاجاً ورقيقاً ، فالمسافر بهذه البلاد «لا يحمل زاداً وإداماً ولا ديناراً ولا درهماً ، إنما يحمل قطع الملح»^(٣) . أو قد يكون هذا الزائر مجرد متفرج على ثقافات الآخرين ، وطبيعة «التفرج» هذه هي ما يجعل هذا النوع من المعرفة عاجزاً عن إدراك الخصائص الداخلية لثقافة الآخرين ، فيقتصر على التعبير عن موقف الذات حيال هذه الثقافة . وقد يكون داعية للإسلام فلا يشغله إلا استيعاب هؤلاء في الإسلام ، وتبديلهم لكي يشبهوه كما فعل ابن بطوطة مع نساء جزائر «ذبية المهل» (جزر المالديف)^(٤) ، ومع رجالهم حيث تشدد في إقامة الصلوات ، وأمرهم بالمبادرة إلى الأئمة والأسواق إثر صلاة الجمعة ، فمن وجد لم يصل ضربته وشهره ، كما جهد في ستر النساء فلم يقدر على ذلك^(٥) . وحين وصل إلى أيواالتن في بلاد السودان صدم بظاهرة غريبة وهي الاختلاط بين الذكور والإناث متزوجين وغير متزوجين في الأماكن العامة والخاصة^(٦) .

وهكذا يمكننا أن نتبين الاختلافات الجزئية الحاصلة بين الرحالة وذلك بحسب تباين أغراضهم من الرحلة ، لكننا أيضاً نستطيع أن نتبين مدى الاتفاق الجماعي بين

(١) صورة الأرض ، ص ١٩ .

(٢) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ٢٣ .

(٣) تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، ص ٦٩٢ . وهناك علماء كثيرون امتنهنوا التجارة مع كونهم رحالة كالإصطخري وابن حوقل والمقدسي وغيرهم .

(٤) انظر : المصدر نفسه ، ص ٥٨٨ .

(٥) انظر : المصدر نفسه ، ص ٥٩٩ .

(٦) انظر : المصدر نفسه ، ص ٦٩١ .

كل هؤلاء الرحالة وذلك بحسب اتفاقهم جميعاً في المقصد الجماعي من وراء التعرف على الآخرين ، واتفاقهم أيضاً في آليات هذا التعرف ، وفي مقاييس الحكم على ثقافات الآخرين ، وإن كل ذلك قابل للتحوّل والتغيّر ، فالمقاصد والآليات والمقاييس كلها أمور قابلة للتحوّل والتغيّر .

٤ . لعنة السواد وأمثلة النيء والمطبوخ والمحترق :

إذا كان المتخيّل العربي قد أجهّد نفسه في البحث عن تفسير يرضيه ويستفيد منه لخصلة «كثرة الطرب» ، فإنه قد بذل جهداً أكبر من أجل تفسير بقية خصال السودان العشر التي نُقلت عن جالينوس ، وهي سواد اللون ، وتفلغل الشعر ، وخفة أو دقة الحاجبين ، وانتشار المنخرين ، وغلظ الشفتين ، وتحديد الأسنان ، وثنّ الجلد ، وتشقق اليدين والرجلين ، وطول الذكّر . ولقد انصبّ جهد الجميع على تفسير هذه الخصال الجسمانية ، وسواد اللون على وجه الخصوص ، والسبب أن السواد ، من هذا المنظور ، ظاهرة شاذة وغير عادية وغير سوية ، بل قد يكون السواد عَرَضاً لمرض ما كغلبة السوداء وضعف الطّحال وسوء المزاج^(١) ، بل قد يكون داءً لا دواء له كما قال عنتره العبسي :

«لئن أكَ أسوداً ، فالمسك لوني

وما لسواد جلدي من دواء»^(٢)

أو كما قال بعده نصيب وهو شاعر نوبي أسود :

«فإن أكَ حالكاً فالمسك أحوى

وما لسواد جلدي من دواء»^(٣)

ولذا وجب البحث عن تفسير لهذه الظاهرة الغريبة أو لهذا المرض البدني الذي يصيب جلد بعض البشر ، وينبغي لهذا التفسير أن يكون متناسباً مع التصورات والتمثيلات التي شكّلها المتخيّل العربي عن السودان كبشرٍ في عداد البهائم

(١) انظر : رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٣٩٠ .

(٢) ديوان عنتره ، شرح : الخطيب التبريزي ، تح : محمد طراد ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ٢ ،

١٩٩٤) ، ص ٢٢ .

(٣) الأغاني ، ج : ١ ، ص ٣٣٩ .

والسباع .

اعتمد المتخيل العربي في تفسير ظاهرة السواد وغيرها من الخصال الجسمانية السابقة على شبكة ضخمة من المعارف المتداولة والمعتمدة والموثوقة آنذاك من علوم الدين والكلام ، والجغرافيا ، والتاريخ ، والتنجيم والفلك ، والطب ، وعلم الملاحظة وغيرها . وتمّ توظيف هذه المعارف في تكوين أهم التفسيرات الكبرى التي ظهرت في هذا السياق لتفسير ظاهرة السواد على وجه الخصوص ، وذلك من حيث هي ظاهرة غريبة ، وغير عادية ، وغير سوّية ، ومَرَضِيَّة ؛ ومن هنا فهي تستلزم التفسير والتأويل . وقد عرف المتخيل العربي تفسيرات عديدة لسواد البدن ، بعضها كان متأثراً بمفاهيم الطبّ ويرى أن السواد مرض أو عرض لمرض ما ، وبعضها كان متأثراً بمفاهيم التنجيم ويرى أن لسواد البدن علاقة بتأثيرات النجوم والكواكب على المخلوقات . غير أن هذين التفسيرين تمّ إدماجهما في صياغة أهم تفسيرين عرفتهما الثقافة العربية الإسلامية لظاهرة السواد ، وهما التفسير التاريخي/التوراتي ، والتفسير الجغرافي/الطبيعي : الأول يذهب في تفسيره لظاهرة السواد مذهباً تاريخياً ، يُستمد من الإرث التوراتي الذي تسرّب إلى الثقافة العربية الإسلامية من خلال الإسرائيليات ، ويرى هذا التفسير أن السواد لعنة إلهية حلّت بذريّة حام بن نوح على إثر دعوة نوح على ابنه بالعبودية والسواد . أما التفسير الثاني فيذهب مذهباً جغرافياً متأثراً بالإرث البطليموسي ، وذلك من خلال تقسيم الأرض إلى أطوال وأعراض ، ومن خلال تبني تقسيم الأرض والمواضع العامرة منها إلى سبعة أقاليم ، يبدأ الإقليم الأول من الجنوب ، حيث السودان والزنج ، وينتهي السابع في الشمال ، حيث يأجوج ومأجوج وهمج الشمال . وإذا كان التفسير الأول يركز على أساس أسطوري ، فإن الآخر يركز على أساس استعاري مجازي ، يستحضر «مثلث الطبخ» لدى ليفي شتراوس بطريقة مجازية ، فإذا كان المرور من الطبيعة إلى الثقافة يتم من خلال «مثلث الطبخ» بأن ينتقل «النّيء» إما ثقافياً إلى «مطبوخ» ، وإما طبيعياً إلى «متعفن» ، فإن التصوّر العربي الإسلامي قد استحضر هذا النموذج المطبخي ليرصد ظاهرة جغرافية «كونية» تعبّر عن مدى اعتدال الذات ومدى فساد تكوين الآخرين . فبالاستعانة بالتصور البطليموسي عن الأرض وأقاليمها المعمورة ، تمّ تصوير الأرض كطعام والشمس كموقد نار ملتهبه . وبالنظر إلى عدم تعرّض هذه الأقاليم السبعة إلى هذا الموقد بدرجة متساوية ، فإن النتيجة هي الحصول على أطعمة مختلفة ومتباينة ، بعضها لم تمسّه

النار بدرجة كافية فخرج نيئاً ، وبعضها تعرّض لحرارة شديدة فخرج محترقاً نتيجة لمسامة الشمس على الرؤوس ، وبعضها تعرّض لحرارة معتدلة فخرج مطبوخاً ناضجاً . وعلى هذه الاستعارة تمّ توزيع الأقاليم السبعة ، فالإقليم الأول (الزئوج) محترق ، والسابع (يأجوج ومأجوج) نيء ، والإقليم الرابع (معظم بلاد الإسلام) معتدل وناضج ، وبقية الأقاليم (الثاني والثالث والخامس والسادس) تتوزّع من حيث الاعتدال أو الانحراف ، من حيث النضج أو الاحتراق بحسب قربها من الموقد الشمسي أو بعدها عنه .

وعلى الرغم من التعارض الصريح بين التفسيرين ، إلا أنهما يشتركان في كونهما ينطويان على نظرة دونية من السواد ، من حيث الاعتقاد بأنه ظاهرة غير سوية ، بل هو انحراف عن الاعتدال ، وتعبير عن التشوّه الخُلقي والخُلقي . كما أن كلا التفسيرين يصدر عن اعتقاد بأن بين الفرد وبين محيطه المكاني وأصله التاريخي شبكة كبيرة من التداخلات بحيث يتأثر الإنسان في التفسير التاريخي/التوراتي بأصله العرقي ، في حين أنه يتأثر بمحيطه وموقعه الجغرافي بحسب التفسير الجغرافي/الطبيعي . وفي التفسيرين فإن هذه التداخلات دائماً ما تكون ذات اتجاه واحد في التأثير : من الموقع الجغرافي والأصل التاريخي إلى الفرد ، وعكس هذا الاتجاه غير وارد ، فالفرد أضعف من أن يؤثر في أصله التاريخي وموقعه الجغرافي . إن الثبات والرسوخ من صفات الأصل والموقع ، أما الفرد فو كائن هشّ يتغيّر ويتقلّب ويتأثر ، وذلك بحسب ما يقتضيه هذا الأصل وهذا الموقع .

٤ . ١ . السواد والعبودية : الأصل التوراتي والقراءة العربية

ترجع جذور التفسير الأول إلى أصل توراتي ارتضته الثقافة العربية الإسلامية ، وذلك على الرغم من الشكوك التي أثّرت حوله من قبل ابن خلدون وغيره كما سوف نرى . ويذهب هذا التفسير إلى الاعتقاد بأن جميع البشر يرجعون إلى أصل واحد هو آدم أبو البشر ، ومنه تناسل الخلق إلى أن وصل إلى نوح ، فكان الطوفان المدمّر في زمنه ، ولم ينج من أبناء نوح بعد الطوفان إلا ثلاثة ، هم سام وحام وياث ، وعن هؤلاء الثلاثة تفرّعت الشعوب والأمم على الأرض ، فسكن حام في الجنوب ، وياث سكن في الشمال ، واختار سام وسط الأرض موضعاً لسكنه . وبحسب رواية التوراة يتزامن هذا الحدث مع حدث خراب «برج بابل» ، فحين خرّب الرب برج بابل

اختلفت ألسنة الناس ، ومن ثم تشتتوا في أرجاء الأرض الواسعة .
والغريب في الأمر أن حدث الطوفان وخراب برج بابل بحسب رواية التوراة لا يقدمان أي تفسير لسواد أبدان البشر ، ولا يقدمان أي سبب لا تاريخي ولا إلهي لظاهرة السواد . وعلى هذا فقد كانت حكاية التوراة مملوءة بالثغرات والفجوات ، وكان على القراءة العربية أن تبدأ أولاً بسدّ هذه الثغرات ، وإصلاح هذا الخلل في رواية التوراة ، وإكمال النقص الحاصل فيها ، وذلك لإعادة صياغة حبكة هذه الحكاية ؛ من أجل أن تسيّر حكاية الطوفان وخراب برج بابل في اتجاه يخدم أبناء سام ، والعرب منهم ، ويرفع من شأنهم ، وفي المقابل يحطّ من شأن الحاميين ، والسودان والزنوج منهم . كان على هذا المتخيّل أن يعيد قراءة التوراة وأن يعيد تأويلها من أجل التمكن من سدّ الفجوات الموجودة في الرواية التوراتية عن الطوفان وخراب برج بابل ، وكان لا بدّ من إعادة تحبيك reemplot حكاية الطوفان وخراب بابل التي وردت في التوراة بطريقة تتناسب مع ما اختزنه المتخيّل العربي من صور وتمثيلات وأحكام سلبية انتقاصية بشأن السودان والزنوج .

لقد تمّت عملية إعادة القراءة هذه من خلال الربط بين حدث الطوفان وخراب بابل من جهة ، وبين هذين الحدثين المدمّرين وبين اللعنة التي طالت سلالة حام بن نوح من جهة ثانية . فبحسب المرويات العربية فإن خراب برج بابل حدث في أيام غرود (غرود) بن كنعان بن كوش بن حام بن نوح ، أو غرود بن كوش بن كنعان بن نوح^(١) ، أي في أيام الحفيد الثاني لحام بن نوح ، وغرود هذا هو الذي وُصف في التوراة بأنه أصبح عاتياً في الأرض وأمام الربّ (سفر التكوين : ٩/١٠) ، وهو بحسب الرواية العربية «أول جبّار كان في الأرض»^(٢) ، وكان «أسود أحمر العينين مشوّهاً في جبهته كالقرن ، وكان أول أسود يُرى بعد الطوفان»^(٣) . وهو الملك الذي عاصر النبي إبراهيم وحاجّه في دينه ، وأمر بإحراقه ، لكن الله جعل النار عليه برداً وسلاماً ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ ، قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ﴾

(١) انظر : الطبري ، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ،

١٤٠٧هـ) ، ج : ١ ، ص ١٢٨ و ١٧٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ١٧٢ .

(٣) أخبار الزمان ، ص ٨٣ .

(الأنبياء/٦٨، ٦٩). فإذا كان خراب بابل قد تمّ في زمن الملك الأسود الأول بعد الطوفان، وحفيد حام بن نوح الثاني، وبسبب ظلمه وعلوه في الأرض، فإن هذا الحفيد الأسود يتحمّل مسؤولية الشتات في الأرض وبليلة ألسنة البشر، كما يتحمّل تبعات دعوة نوح على ابنه حام، فالمرويات العربية تذكر أن نوحاً لم يدعُ على حام، بل على ذريته، ولهذا فإن غرود حفيد حام الثاني كان، بحسب هذه الرواية، أول أسود يُرى بعد الطوفان، وفي روايات أخرى كان كنعان (أو كوش) بن حام بن نوح هو أول أسود يُرى بعد دعوة نوح. فبحسب هذه الروايات فإن حاماً اجتنب امرأته خوفاً من تحقيق دعوة أبيه، «فلما مات أبوه غلب ذلك على اعتقاده، فقرب منها فحملت بكوش بن حام وأخته، فلما رآهما حام فزع منهما، وأتى أخوته فأخبرهما وقال لهما قلت لامرأتي: هل شيطان أو أحد غيري أتاك؟ فقال أخوته: هذه دعوة أبيك فاغتمّ لذلك وترك امرأته دهرًا»^(١). وتذهب هذه الرواية إلى أن فزع حام بن نوح حين رأى أولاده السودان هو السبب الذي حمله على الهروب إلى الجنوب أو إلى جهة مجهولة، فحام حين عاد إلى امرأته بعد أن فارقتها دهرًا، «غشيها فولدت قوطاً وتوأمتها، فلما رأى ذلك هرب في البلاد وغاب فلم يدر أين ذهب»^(٢).

تذكر التوراة حدث خراب برج بابل (سفر التكوين: ١١) بعد حدث الطوفان مباشرةً (سفر التكوين: ٧-٨)، غير أن التدقيق في رواية التوراة يكشف أن ثمة تعارضاً بين خراب البرج وحدث الطوفان. فبعد الطوفان هلك جميع البشر، بل محا الربّ عن وجه الأرض كل مخلوق حيّ (سفر التكوين: ٧/٤)، ولم يبق على وجه هذه الأرض إلا نوح وبنوه الثلاثة وأمرأته وزوجات بنيه (سفر التكوين: ١٦/٨). أما خراب البرج فإن الحديث فيه كان عن أهل الأرض جميعاً (سفر التكوين: ١١/١)، وهو لم يرتبط بشخص بعينه من أولاد نوح؛ إذ إن الشتات قد شمل جميع أهل الأرض الذين كانوا يعيشون معاً، ويتكلمون بلسان واحد. وعلى هذا فلا ميزة لأبناء سام ويافت على أبناء حام، فكلهم مشمولون بالشتات وبليلة الألسن. غير أن القراءة العربية لهذا الحدث ربطت بين لعنة السواد وخراب البرج وشتات أهل الأرض جميعاً، ذلك أن شتات البشر وتفرّقهم إنما كان بسبب طغيان الحفيد الثاني لحام بن

(١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.

نوح وهو الأسود الأول على وجه الأرض ، أو بفعل اختياري أو بدافع نفسي قاهر تعرّض له حام نفسه . غير أن هناك مرويات أخرى ترجع السبب في تفرّق أبناء نوح الثلاثة إلى نوح نفسه حين قسم الأرض بين أبنائه الثلاثة ، فنوح بعد الطوفان «قسم الأرض بين أولاده أقساماً ، وخصّ كل واحد بموضع»^(١) ، وفي رواية أخرى أن أولاد نوح الثلاثة هم من قسموا الأرض فيما بينهم ، فقد روي «أن بني نوح اقتسموا الأرض فنزل بنو سام سرّة الأرض فكانت فيهم الأدمة والبياض ، وبنو يافث الشمال والصبا فكانت فيهم الحمرة والشقرة ، وبنو حام مجرى الجنوب والدبور فتغيرت ألوانهم»^(٢) . وفي الروایتين فإن الأفضلية دائماً تكون لسام وذريته ، فهو من يسكن وسط الأرض وسرّتها ، وهو من جعل له الله «الرئاسة والكتب المنزلة والأنبياء ، ووصية نوح في ولده سام خاصة دون أخوته»^(٣) ، أما يافث وحام فلهما أطراف الشمال وأطراف الجنوب . وهذا التقسيم والتوزيع سوف يتطابق مع التفسير الجغرافي لانحراف السودان واعتدال الساميين من سكن في الأقاليم الوسطى المعتدلة .

لا تخلو كل هذه الأخبار من ذم خفي للسودان من سلالة حام بن نوح ، لكنّ الذم الصريح يظهر في الرواية الأشهر التي ذكرت في التوراة وتناقلتها المرويات العربية الإسلامية عن تفرّق أبناء نوح الثلاثة في الأرض . فبعد الطوفان تفرّق الأولاد في الأرض ، ويُروى هذا التفرّق في نص التوراة بالصورة التالية :

«واشتغل نوح بالفلاحة وغرّس كرماً وشرب من الخمر فسكّر وتعرّى داخل خيمته ، فشاهد حامّ أبو الكنعانيين عري أبيه ، فخرج وأخبر أخويه اللذين كانا خارجاً . فأخذ سامّ ويافثّ رداءً ووضعاه على أكتافهما ومشيا القهقري إلى داخل الخيمة ، وسترا عري أبيهما من غير أن يستديرا بوجهيهما نحوه فيبصرا عريه . وعندما أفاق نوح من سكره وعلم ما فعله به ابنه الصغير قال : «ليكن كنعان ملعوناً ، وليكن عبد العبيد لأخويه» . ثم قال : «تبارك الله إله سام . وليكن كنعان عبداً له . ليوسّع الله لياث فيسكن في خيام سام . وليكن كنعان عبداً له» (سفر التكوين : ٩/ ٢٠ - ٢٧) .

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ١ ، ص ٤١ .

(٢) فيض القدير ، ج : ١ ، ص ١١١ .

(٣) أخبار الزمان ، ص ٧٩ .

يعد هذا الجزء من العهد القديم أهم النصوص التي استقى العلماء العرب المسلمون منه كل ما يتعلق بحكاية نوح وأبنائه الثلاثة : سام وحام ويافت ، وهم يتحدثون أيضاً عن ابن رابع اسمه كنعان أو يام غرق في الطوفان^(١) . إن هذا الابن الرابع هو الوحيد الذي وردت الإشارة إليه في القرآن في قوله تعالى : «وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ» (هود/٤٢) ، أما الأبناء الثلاثة فلم ترد الإشارة إليهم في القرآن بصورة صريحة ، وإنما تم تفصيل القول فيهم لدى المفسرين والمؤرخين بالاعتماد على ما ورد في التوراة ، وعلى ما احتمله تأويل قوله تعالى : «وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِينَ» (الصفاء/٧٧) ، حيث يذهب المفسرون إلى أن المقصود بهذه الذرية هم الأبناء الثلاثة : سام وحام ويافت ؛ ومن أجل تعزيز هذا الرأي رويت أحاديث عن الرسول ﷺ تثبت الأصل الثلاثي للبشر بعد الطوفان ، فالطبري يروي حديثاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ يقول في قوله تعالى «وجعلنا ذريته هم الباقين» قال : «سام وحام ويافت»^(٢) . وفي هذا الشأن يقول المسعودي : «وجعل الله نسل الخليقة من نوح من الثلاثة من ولده ، وقد أخبر الله عز وجل بذلك في قوله : «وجعلنا ذريته هم الباقين»^(٣) ، ويفسر ابن عبد الحليم الآية نفسها بقوله إن «نوحاً لما نزل من السفينة ، وقع الوباء فيمن كان معه ، حتى لم يبق إلا أولاده الثلاثة»^(٤) . وعلى هذا فالباقيون من الناس إنما هم من ذرية نوح التي تفرعت عن هؤلاء الأبناء الثلاثة ، ويمكن تحقيق نسب كل أمة من الأمم إلى واحد من أبناء نوح الثلاثة ، ويكفي أن يفلح المرء في إثبات صلة النسب بين الأمم الكبيرة في ذلك العصر (العرب ، الروم ، الفرس ، السودان) ، وبين واحد من أبناء نوح الثلاثة . فمما يروى عن النبي ﷺ أنه قال : «سام أبو العرب ، وحام أبو الحبش ، ويافت أبو الروم»^(٥) ، غير أن هذا الحديث يختزل الأمم والشعوب في هذه الأمم الثلاث فقط (العرب ،

(١) انظر : تفسير القرطبي ، ج : ١٣ ، ص ٣٣٣ .

(٢) تفسير الطبري ، ج : ٢٣ ، ص ٦٧ .

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ١ ، ص ٤١ .

(٤) كتاب الأنساب ، ص ٢٣ .

(٥) زين العابدين عبد الرحيم بن الحسين ، القرب في فضل العرب ، تح : أحمد السقاف ، (الكويت :

رابطة الأدباء في الكويت ، ١٩٨٨) ، ص ٢٧ .

والحبش ، والروم) ، ولهذا فهو بحاجة إلى حديث آخر يشرحه ، وقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : «وَلَدَ نوح سام وحام ويافث ، فولد سام العرب وفارس والروم والخير فيهم ، وولد يافث يأجوج ومأجوج والترك والصقالبة ولا خير فيهم ، وولد حام القبط والبربر والسودان»^(١) . ومن الواضح أن هذا الحديث مخالف للحديث الأول ؛ والسبب أن الحديث الأول جعل الروم من أبناء يافث ، وهو النسب المشهور لهم في الثقافة العربية الإسلامية ، في حين أدرج الحديث الثاني الروم مع العرب والفارس ضمن سلالة سام بن نوح ، وهي الأم القوية الغالبة في العصر القديم والوسيط ، كما لو أن القوة والغلبة لا يجب أن تكون إلا في أبناء سام!

لقد احتفظت المرويات العربية الإسلامية بدم التوراة الصريح لحام وسلالته ، وهو الذم الذي يظهر في النص الذي يحكي قصة نوح مع التعرّي بعد الطوفان ، وهي الحكاية التي حافظ عليها المتخيل العربي بنصها ، أو بالزيادة في تفاصيلها ودقائقها ، وذلك بما يخدم التصور الذي شكّله هذا المتخيل عن السودان من أبناء حام بن نوح . ينقل اليعقوبي هذه القصة بالصورة التالية :

«وإن نوحاً يوماً لنائم إذ انكشف ثوبه ، فرأى حام ابنه سوأته ، فضحك ، وخبر أخويه ساماً ويافثاً ، فأخذوا ثوباً حتى أتيا به ، ووجوههما مصروفة عنه ، فألقيا الثوب عليه ، فلما انتبه نوح من نومه ، وعلم الخبر ، دعا على كنعان بن حام ، ولم يدع علي حام»^(٢) .

وإذا كان اليعقوبي قد اكتفى بنقل المقطع الأول من حديث التوراة ، فإن المسعودي يبدأ سرد الحكاية من المقطع الثاني كما ورد في التوراة ، أي أنه يبدأ من نص الدعاء على حام أو على ولده ، فيقول :

«ودعا على ولده حام لأمر كان منه مع أبيه قد اشتهر ، فقال : ملعون حام ، عبد عنيد يكون لإخوته ، ثم قال : مبارك سام ، ويكثر الله ياقث ، ويحلّ يافث في مسكن سام»^(٣) .

إن كلام المسعودي يتمم النقص في كلام اليعقوبي ، ويكاد كلام الاثنين معاً

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٧ .

(٢) - تاريخ اليعقوبي ، م ١ ، ص ١٥ .

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ١ ، ص ٤١ .

يكون نقلاً حرفياً عن ترجمة عربية قديمة حرفية لنص التوراة السابق ، ولعل هذا النص هو الذي نقله ابن قتيبة بالصورة التالية :

«وفي التوراة أن نوحاً لما خرج من السفينة غرس كرماً ثم عصر من خمره فشرب وانتشى فتعري في جوف قبه فأبصر حام أبو كنعان عورة أبيه فأطلع على ذلك أخويه فأخذ سام ويافث رداء فألقياه على عواتقهما ومشيا على أعقابهما يواريان عورة أبيهما وهما مدبران فاستيقظ نوح من نشوته وعلم ما فعل به ابنه الأصغر فقال : ملعون أبو كنعان عبد عبيد يكون لأخويه وقال مبارك سام ويكثر الله يافث ويحل في مسكن سام ويكون أبو كنعان عبداً لهما»^(١) .

تحدث المرويات السابقة عن دعوة باللعن صدرت من قبل نوح على ابنه حام أو على ولده ، واللعنة ، بحسب رواية التوراة وبعض النصوص العربية الإسلامية ، كانت بسبب إصرار حام بن نوح على رؤية عورة أبيه بعد أن كشفتها الرياح وهو نائم . وهذا الفعل ليس بعيداً عن التصورات التي شكلها المتخيل العربي عن السودان ، فهؤلاء عرايا لا يستترون ، ولا يرون في ذلك عيباً ، فهم ليسوا بعيدين إذن عن أخلاق أبيهم وطبائعه حين رأى عورة أبيه وضحك ولم يغطها . والذي يقيم الصلة في النسب والطبائع بين حام وسلالته من سودان الجنوب هي تلك الرواية التي تذكر سبباً آخر لدعاء نوح على ابنه حام ، فبعض المرويات تذكر أن سبب لعنة السواد أن حاماً أصاب امرأته في السفينة ، فالطبري يذكر أن حاماً أصاب «زوجته فدعا نوح أن يغير نطفته فجاء بالسودان»^(٢) ، وابن عبد الحليم أيضاً يذكر أن حاماً «أصاب امرأته في السفينة ، فدعا نوح أن يغير الله نطفته ، فولد كنعان أسود»^(٣) . وسواء أخذ المرء بالسبب الأول (انكشاف سوءة نوح ورؤية حام لأبيه على تلك الحال) ، أم بالسبب الثاني (إصابة حام زوجته في السفينة) ، فإن الأمرين ، بحسب المتخيل العربي ، ليسا

(١) ابن قتيبة الدينوري ، المعارف ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٧) ، ص ١٥-١٦ . إن الذي يؤكد هذا النقل الحرفي هو وهم المسعودي حين أضاف كلمة «عنيد» بعد «عبد» لتحقيق المماثلة بين عبارته (ملعون حام ، عبد عنيد يكون لإخوته) وعبرة التوراة التي أثبتتها ابن قتيبة (ملعون أبو كنعان عبد عبيد يكون لأخويه) ، فقد توهم المسعودي أن كلمة «عنيد» هي ذاتها كلمة «عبيد» .

(٢) تفسير الطبري ، ج : ١٢ ، ص ٤٢ .

(٣) كتاب الأنساب ، ص ٢٥ .

بعيدين عن أخلاق السودان والزنوج ، فهم عراة لا يستترون ، وفي أخلاقهم شيء كبير من أخلاق البهائم ، فهم يشبعون غرائزهم دون رادع أو نظام ، ويتناكحون كالبهائم والسباع .

إن هذا الربط بين طبائع حام بن نوح وطبائع السودان والزنوج لم يكن موضع شك من أحد ، حتى ابن خلدون الذي شكك في اتصال النسب ، واعتبره أمراً وهمياً لا حقيقة له ، وقال بدل ذلك باضطراب الأنساب واختلاطها وتساقطها من جيل إلى آخر . لقد شكك ابن خلدون في أهمية النسب ، وحذر من اعتماده كما لو كان الامتياز الوحيد بين الأمم والأجيال ، فالتمييز بين الأمم لا يقع بالانتساب فقط ، بل «إن التمييز للجيل أو الأمة يكون بالنسب في بعضهم كما للعرب وبني إسرائيل والفرس ، ويكون بالجهة والسمة كما للزنج والحبشة والصقالبة والسودان ، ويكون بالعوائد والشعار والنسب كما للعرب ، ويكون بغير ذلك من أحوال الأمم وخواصهم ومميزاتهم»^(١) . وعلى الرغم من هذا التشكيك في أهمية النسب في أمم كالسودان والزنج والحبشة ، إلا أن ابن خلدون لم ينف اتصال السمات والخصال بين هذه الأمم الأخيرة وبين حام ، واعتبر هذا الاتصال أمراً شاذاً أو استثنائياً ، لكنه «صادف الحق» ، وليس بقياس مطرد»^(٢) . وإذا ثبت اتصال النسب بين حام وذريته من السودان ، فإن لعنهم يكون أمراً جائزاً ، فكما حق اللعن على حام ، كذلك يحق اللعن على أحفاده .

لقد نهى الإسلام عن أن يتعدى جزاء الجريمة والخطيئة إلى غير صاحبها : ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام/ ١٦٤) ، ومن أقوال الإمام علي بن أبي طالب في الرد على شبهات الخوارج أنهم يخلطون من أذنب بمن لم يذنب ، بعد أن علموا «أن رسول الله ﷺ رَجَمَ الزَّانِيَ الْمُحْصَنَ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ ثُمَّ وَرَّثَهُ أَهْلُهُ ، وَقَتَلَ الْقَاتِلَ وَوَرَّثَ مِيرَاثَهُ أَهْلُهُ ، وَقَطَعَ السَّارِقَ وَجَلَدَ الزَّانِيَ غَيْرَ الْمُحْصَنِ ثُمَّ قَسَمَ عَلَيْهِمَا مِنَ الْفَيْءِ وَنَكَحَا الْمُسْلِمَاتِ ، فَأَخَذَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِذُنُوبِهِمْ وَأَقَامَ حَقَّ اللَّهِ فِيهِمْ ، وَلَمْ يَمْنَعْهُمْ سَهْمَهُمْ مِنَ الْإِسْلَامِ ، وَلَمْ يُخْرِجْ أَسْمَاءَهُمْ مِنْ بَيْنِ

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

أَهْلِهِ»^(١). على الرغم من هذا النهي عن الخلط بين من أذنب وأخطأ وبين من لم يخطئ ولم يذنب ، فإن المتخيل العربي لم يجد غضاضة أو جرماً في تعدية خطيئة حام بن نوح إلى ذريته ، والخلط بين ذنبه وذنب جميع السودان ، وإذا جاز سريان الخطيئة واتصالها من حام إلى هؤلاء السودان ، جاز أيضاً سريان اللعنة عليهم ؛ ولذا كان ابن جبير يصف السودان بأنهم «أمة لا خلاق لهم ، ولا جناح على لاعنهم»^(٢) ، وإذا كانت لعنة حام قد صدرت من نبي الله نوح ، فإن لعنة ذرية حام من السودان قد صدرت من نبي الله محمد ، فالرواة قد نقلوا عن الرسول قوله : «لعن الله السودان فإن ذا الثدية منهم»^(٣) .

إن الاتفاق بين المرويات قائم على صدور اللعنة من قبل نوح تجاه ابنه حام ، غير أن الاختلاف حاصل في تحديد سبب اللعنة كما أشرنا سابقاً ، وفي تحديد مشمولات اللعنة : العبودية فقط أم العبودية والسواد معاً ، فلما كان نص التوراة خالياً من الإشارة إلى السواد ، لجأ المتخيل العربي إلى إضافة السواد مع العبودية ليتم ربط اللعنة بالسواد والسودان . لقد أضاف هذا المتخيل خصلة السواد والتشوة ضمن مشمولات اللعنة مع العبودية ، فاللعنة في نص التوراة وفي النصوص العربية التي نقلت عن التوراة بصورة حرفية محصورة في العبودية : «ليكن كنعان ملعوناً ، وليكن عبد العبيد لإخوته» ، أو «ملعون حام ، عبد عنيد يكون لإخوته» . غير أن الروايات العربية أضافت السواد إلى العبودية ؛ ليكون معاً من مضمون دعوة نوح ولعنة الله التي حلت بهم على إثر هذه الدعوة ، فابن الأثير يذكر أن السواد في نسل حام إنما كان «لأن نوحاً نام فانكشفت سواته فرأها حام فلم يغطها»^(٤) ، والقزويني ينقل أن «نوحاً» دعا على ابنه حام فاسودّ لونه»^(٥) ، أما المسعودي في «أخبار الزمان» فإنه

(١) نهج البلاغة ، شرح : الشيخ محمد عبده (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، د.ت) ص ١٨٤ .

(٢) رحلة ابن جبير ، ص ٤٩ .

(٣) المقتنى في سرد الكنى ، ج : ٢ ، ص ١٥٤ .

(٤) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، تم : عبد الله القاضي ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ،

١٩٨٧) ، م : ١ ، ص ٦١ .

(٥) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٢٢ .

يساوي بين حام ويافث في لعنة العبودية ، ولا يسلم من دعاء نوح غير ابنه سام .
يقول :

«إن نوحاً عليه السلام» نام فانكشفت عورته ، فرأها حام فضحك ولم يغطه ، وسكت يافث ، ولم ينكر عليه ، فصاح سام عليهما ، وعلم ذلك نوح فدعا على حام أن يكون ولده سوداً مشوهين عبيداً لولد سام ، ودعا على يافث أن يكون ولده عبيداً لبني سام ، وأن يكونوا أشرار الناس»^(١) .

لقد دعا نوح على ابنه يافث ، بحسب هذه الرواية ، بأن يكون ولده عبيداً لبني سام ، وأن يكونوا أشرار الناس ، أما حام فكانت دعوة أبيه ضده أن يكون ولده عبيداً لبني سام كأولاد يافث ، وسوداً مشوهين ، وهو ما امتاز به أولاد حام عن أولاد أخيه يافث الذين امتازوا بكونهم شرار الناس . غير أن المتخيل العربي جمع كل تلك اللعنات في ذرية حام ، فهم عبيد مشوهون وسود محترقون ، كما أنهم شرار الخلق كما جاء في الحديث «شرار الناس أسود كالقير»^(٢) ، وكما ينقل القزويني بأن الزوج هم «شرار الناس ، ولهذا يقال لهم سباع الإنس»^(٣) . إن هذه الإضافات ليست من نص التوراة ، كما أن الربط بين العبودية والسود والتشوه لم يرد في نص التوراة ، إنما هي من إضافات المتخيل العربي ، ومن جملة قراءته للتوراة ، وذلك بما يخدم أغراضه ويدعم تصوراته وأحكامه تجاه الآخرين ، وخصوصاً ما يتعلق منها بالسودان والزوج . فقد كان هذا المتخيل في حاجة ماسة إلى الربط بين السود والعبودية ، وبينهما وبين دعوة نوح على ابنه حام ؛ وذلك لتكون العبودية في السودان من ولد حام بمثابة حالة طبيعية ، بل بمثابة تحقيق لأمر إلهي مقدس ، أو إنجاز لدعوة نبوية مقدسة .

لا يخلو هذا التفسير لخصلة سواد البدن في السودان من تناقضات ، كما أنه لا يسلم من تعارضه مع الاعتقاد الراسخ في الثقافة العربية الإسلامية ، وهو أن الذي يجعل من الإنسان إنساناً إنما هو تمثله للأعراف والأنساق الثقافية كالدين والسياسة والأخلاق والعادات والتقاليد ، وهو الاعتقاد الذي أسهم أيضاً في إخراج السودان من حظيرة الإنسانية ، واعتبرهم مخلوقات في عداد الوحوش والبهائم . فبحسب التفسير

(١) أخبار الزمان ، ص ٨٣ .

(٢) تفسير الجلالين ، ج ١ : ص ٧٨٥ .

(٣) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٩ .

التاريخي الذي يرجع إلى التوراة ، سيكون السودان بشراً من ولد واحد من أهم أنبياء الله الذين حفظوا النوع البشري من الانقراض . إن السودان بشرٌ من ولد حام ، وقد حَلَّت بهم لعنة مقدّسة فكانوا سوداً وعبيداً لأبناء سام ، لكنهم لم يكونوا حيوانات من حيث الأصل ، كما لم يكونوا «بشراً بلا تاريخ» ، وعاجزين عن ابتكار ثقافة خاصة بهم ، بل إن المسعودي يذكر أن حاماً هذا قبل أن تتلبّسه اللعنة ، كان «من أجمل البرية وأتمهم كمالاً وأطيبهم ريحاً»^(١) ، وكما ينقل ابن قتيبة عن وهب بن منبّه أن حام بن نوح كان «أبيض حسن الوجه والصورة ، فغيّر الله عزّ وجلّ لونه وألوان ذريته من أجل دعوة أبيه»^(٢) . وسواءً وَرَدَتْ مثلُ هذه الإشارات التي ينقلها المسعودي وابن قتيبة أم لم ترد ، فإن التعارض بين التفسير الثقافي والتفسير التاريخي التوراتي تعارضٌ قائم ، فالأول يعتبرهم حيوانات أو بشراً مشوهين من حيث الأصل ، في حين أن التفسير الثاني لا يعتبرهم حيوانات ، كما لا ينظر إليهم على أنهم بشر مشوهون وممسوخون من حيث الأصل ، إن التشوه والمسخ ليس حالة طبيعية أصيلة في السودان ، بل هي حالة طارئة ومن عواقب لعنة حدثت بعد قرون من خلق البشر .

يبقى هذا التعارض قائماً ، لكنّه يجب أن يزول أو أن يُسوَّى أو يتمّ تجاهله مادام الأمر يتعلق بمنح السودان ميزة لا يستحقونها ، ومادام الأمر يتعلق بالحفاظ على سلامة المتخيّل العربي الجماعي من أي تناقض قد يشوّش عليه أو يشكّك في صحة تصوراتهِ عن هؤلاء السودان . وقد التقت هذه الرغبة بمحو التعارضات مع حاجة ماسّة إلى تبرير ظاهرة الرق والعبودية في هذه الثقافة ، فلا يجب أن ننسى حاجة هذه الثقافة إلى المواءمة بين وجوب هذه اللعنة في العبودية والسود ، وبين «متطلبات الفصل الاجتماعي بين أصحاب الحضارة العربية الإسلامية وعبيدهم السود . ومن متطلبات هذا الفصل الصور النمطية والتصورات المسبقة القائمة على اعتبار التلازم بين العبودية والهمجية»^(٣) ، وبين العبودية والسود ، بحيث يكون كل أسود همجياً ، وكل أسود همجيّ عبداً بالفطرة كما يقول ابن بطّان وكما يفهم من الحديث المسهب في هذه الثقافة عن توحّش السودان وحيوانيتهم ، أو بفعل لعنة إلهية مقدّسة كما ورد

(١) أخبار الزمان ، ص ٨٣ .

(٢) المعارف ، ص ١٦ .

(٣) العرب والبرابرة ، ص ١٨١ .

في الروايات العربية الإسلامية المتأثرة بنص التوراة . إن التوراة ، كما يقول مادهو بانكيار ، ليست مرشداً سليماً إلى التاريخ ، وابن خلدون نفسه قال ذلك ، لكن حين يتعلّق الأمر بالسودان فلا مانع من أن يكون ذلك سليماً ، وذلك ما دام هذا التاريخ التوراتي قادراً ، مع بعض الزيادات والإضافات والتحبيكات الضرورية ، على تقديم الدليل أو التبرير المقدّس لعبودية السودان والزنج ؛ إذ «ليس القول بأن الزنوج هم أحفاد حام إلا تبريراً للعبودية»^(١) .

لقد اطلع المتخيل العربي على رواية التوراة وقرأها كنص متشكّل ، وكان عليه أن يعيد صياغة هذه الرواية ، وذلك بوضعها في حبكة سردية جديدة تخدم مقاصده ، وتدعم تصوراتهِ عن السودان والزنج . وبالأستعانة بنظريات القراءة والتلقي يمكننا القول بأن التوراة كانت نصاً مفتوحاً أمام القراءات العربية الإسلامية التي كانت تملأ فجواته وتعيد صياغته وتصنيعه وإنتاجه وتحبيكه بما يتناسب مع حاجات هذه القراءات ومقاصدها وأفقه التاريخي وسياقاتها الثقافية . لقد كانت القراءات ترهّن نص التوراة وتحينه بما يلائم أفق هذه القراءات التاريخي والثقافي الذي عبّر عنه ابن خلدون حين قال : «إنما تدعن للرقّ في الغالب أم السودان لنقص الإنسانية فيهم وقربهم من عَرَضِ الحيوانات العُجم»^(٢) . غير أن هذه الحبكة الجديدة لنص التوراة لقيت اعتراضات تقوم إما على اعتبارات دينية من خلال التشكيك في صحة رواية التوراة ، وإما على اعتبارات جغرافية طبيعية تدقّق النظر فيما تقتضيه طبائع البلدان والأهوية ، وتأثيرها في ألوان البشر وأخلاقهم . فعلى سبيل المثال يذكر ابن الجوزي (٥٩٧هـ) أن «ما يُروى أن نوحاً انكشفت عورته فلم يغطها فاسود [يقصد حام] فشيء لا يثبت ولا يصح»^(٣) ، بل إنه يذكر أنه ليس هناك سبب ظاهر لسواد ألوان السودان ، لا جغرافياً ولا توراتياً ؛ إذ «الظاهر في الألوان أنها خلقت على ما هي عليه بلا سبب ظاهر»^(٤) . وكذلك يذكر عبد الرؤوف المناوي (١٠٣١هـ) أن ما روي من «أن نوحاً

(١) الوثنية والإسلام ، ص ٥٩ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ١٤٨ .

(٣) ابن الجوزي ، تنوير الغبش في فضل السودان والحبش ، تح : مرزوق إبراهيم ، (الرياض : دار الشريف ، ط ١ : ١٩٩٨) ، ص ٣٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

انكشفت عورته فلم يغطيها حام فدعا عليه فاسودّ ، لم يثبت»^(١) . وإذا كانت هذه المرويات لم تثبت من ناحية السند والمضمون ، فإنها كذلك لا تثبت أمام ما تقتضيه طبيعة المكان ومناخه ، فشمس الدين الدمشقي مثلاً يذكر الحكاية التوراتية عن سواد حام ، لكنه يعقّب على ذلك بقوله : «وأما الحق فإن طبيعة بلادهم اقتضت أن يكونوا على ما هم عليه من الأوصاف المخالفة للبياض»^(٢) . أما ابن خلدون فقد جمع بين ضعف الدليل الإسنادي في رواية التوراة مع ما فيها من غفلة عن طبيعة البلاد ومناخها ؛ ولذا وصف حكاية التوراة عن حام بأنها حكاية واهية متكلّفة ، وواحدة من خرافات القصاص وأوهام النسابين :

«وقد توهم بعض النسابين من لا علم لديه بطبائع الكائنات أن السودان هم ولد حام بن نوح اختصوا بلون السواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه وفيما جعل الله من الرق في عقبه وينقلون في ذلك حكاية من خرافات القصاص . ودعاء نوح على ابنه حام قد وقع في التوراة وليس فيه ذكر السواد وإنما دعا عليه بأن يكون ولده عبداً لولد إخوته لا غير . وفي القول بنسبة السواد إلى حام غفلة من طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء وفيما يتكوّن فيه من الحيوانات . وذلك أن هذا اللون شمل أهل الإقليم الأول والثاني من مزاج هوائهم للحرارة المتضاعفة بالجنوب فإن الشمس تسامت رؤوسهم مرتين في كل سنة قريبة إحداهما من الأخرى فتطول المسامتة عامة الفصول فيكثر الضوء لأجلها ويلح القيظ الشديد عليهم وتسود جلودهم لإفراط الحر . ونظير هذين الإقليمين مما قابلهما من الشمال الإقليم السابع والسادس . شمل سكانهما أيضاً البياض من مزاج هوائهم للبرد المفرط بالشمال»^(٣) .

تعبّر هذه الاعتراضات عن صراع قائم بين التفسيرين المعتمدين في الثقافة العربية الإسلامية لظاهرة السواد وما يستتبعها من تشوّه خلقي وخلقي . وهذا الصراع ليس محصوراً في تفسيرات ظاهرة السواد ، إنما هو صراع قد يظهر في أية لحظة ومع أية ظاهرة سواء كانت السواد أم البياض ، الانحراف أم الاعتدال ، التدين أم الإلحاد ، التأنس أم التوحش . إنه صراع بين التفسير التاريخي والجغرافي ، بين التفسير الزماني

(١) فيض القدير ، ج : ١ ، ص ١١١ .

(٢) نخبة الدرر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٥٠ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٤ ، وانظر أيضاً : ص ٨٥ .

والمكاني ، بين التفسير الديني والديوي ، بين التفسير الأسطوري/الخرافي والعلمي/الوضعي . وإذا كان التفسير الأول منتشراً في جملة واسعة من المدونات العربية الإسلامية ، فإن حال التفسير الثاني لا يختلف ، فهو أيضاً منتشر على متن ضخمة من مدونات الثقافة العربية ، بل قد يوجد الاثنان معاً في موضع واحد ، دون شعور من المؤلف أو القارئ بتعارضهما أو تناقضهما ، وذلك لأن الغاية من وراء هذين التفسيرين واحدة ، والقصد الجماعي موحد ، وهو تبرير عبودية السودان ، وتخفيف عبء الشعور بالذنب عند ملاك العبيد من أسياد الثقافة العربية الإسلامية ، وذلك حين يستغلون عبيدهم السودان استغلالاً بشعاً وظالماً ، فهم عبيد بالفطرة ، أو بفعل لعنة إلهية مقدسة ، أو بمقتضى ظروف بلدانهم ومناخها الحار الذي أحرق أبدانهم وأدمغتهم وعقولهم وأخلاقهم وطبائعهم ، كما أحرق أشجارهم وحيواناتهم ، أي إنهم كانوا سوداً وعبيداً بفعل حتمية دينية أو حتمية طبيعية .

٤ . ٢ . نظرية الأقاليم السبعة : تدرج الطبائع واستراتيجية الاستثناء

إذا كان التفسير التاريخي الذي يستند على رواية التوراة قد تعرض إلى بعض التشكيك والنقد من قبل ابن خلدون أو الدمشقي وغيرهما ، فإن التفسير الجغرافي والطبيعي سيحظى بمصادقة شبه كاملة من قبل جميع المنتجين للمعرفة والمستهلكين لها في الثقافة العربية الإسلامية من أطباء وكلاميين وجغرافيين ومنجمين وملاحين وأدباء ومؤرخين وتجاراً وحكاماً وسوقة من عامة المجتمع وغيرهم ، وبلغ هذا الإجماع درجة حملت علي بن رزبن الكاتب على أن يشترط في نديم الملوك أن يكون عارفاً بـ «أسماء البلدان في الأقاليم السبعة»^(١) ، وعارفاً بميزات كل إقليم ومزاج أهله .

ظهرت نظرية الأقاليم السبعة أول ما ظهرت في حقل الجغرافيا ، إلا أنها سرعان ما تم تداولها بين حقول معرفية شتى استفادتها من حقل الجغرافيا بوصفها حقيقة علمية ملموسة لا مجال للجدال فيها ، وقد تم الاستفادة منها والاستدلال بها في بعض قضايا المعارف العملية كالطب كما فعل ابن سينا حين تحدث عن تأثير

(١) علي بن رزبن الكاتب ، آداب الملوك ، تح : جليل العطية ، (بيروت : دار الطليعة ، ط : ١ ، ٢٠٠١) ،

ص ١١٥ . وابن رزبن يشترط في نديم الملوك «أن يكون معتدلاً في مزاجه وتركيبه» ص ١١٥ ، وما أن

الأسود ، بحسب هذه النظرية ، منحرف المزاج والتركيب ، فإنه لا يصلح أن يكون نديماً للملوك !

الشمس في اعتدال مزاج الأمم أو انحرافه ، أو كما قال بعض «أهل المعرفة» في شأن الحجابة والفصد وحاجة الأقطار الحارة إليها ، فالبلاد الحارة تتغير «المزاج جدا كبلاد الزنج والحبشة ؛ فلذلك يسخن المزاج ويجف ويحرق ظاهر البدن ؛ ولهذا اسودت أبدانهم ومال شعرهم إلى العودة ودقت أسافل أبدانهم وترهلت وجوههم وخرج مزاج أدمغتهم عن الاعتدال ، فتظهر أفعال النفس الناطقة فيهم من نحو فرح وطرب وخمد ، والغالب عليهم البلادة لفساد أدمغتهم . وفي مقابلها في المزاج بلاد الترك»^(١) . وكما استعان الأطباء بهذه النظرية ، فقد أُستعين بها أيضاً في مجال عمليٍّ آخر ، وهو الملاحظة كما فعل الملاح العربي المعروف أحمد بن ماجد حين تحدث عن بر الكانم الذي تملكه ذرية سيف بن ذي يزن ، وهم «أقوام بيض على جنوبي السودان ، لبعد الشمس عليهم ، كيباض الترك ، وبعد الشمس عنهم للجنوب . وأما سواد السودان فلاحترقهم بالشمس ، لأنهم قريب خط الاستواء بالقرب من الشمس طول الزمان»^(٢) . بل إن هذا التفسير أُستبقي حتى العصر العثماني ، وذلك على الرغم من مخالفته وتعارضه الصريح مع الخبرة الملاحية آنذاك .

يتأسس هذا التفسير لظاهرة السواد على تقسيم الأرض إلى أقسام : مسكون وغير مسكون ، عامر وغير عامر . ويرجع المسعودي هذا التقسيم إلى الحكماء الذين قسّموا الأرض إلى «جهة المشرق والمغرب والشمال والجنوب ، وقسّموا ذلك إلى قسمين : مسكون ، وغير مسكون ، وعامر ، وغير عامر ، وذكروا أن الأرض مستديرة ، ومركزها في وسط الفلك ، والهواء محيط بها من كل الجهات»^(٣) ، كما أن الماء محيط بها من كل الجهات ، فالأرض «نصفها مغطى بالبحر المحيط الأعظم ، والنصف الآخر مكشوف ، مثلها مثل بيضة غائصة نصفها في الماء والنصف الآخر ناتئ من الماء ، وهو النصف المكشوف»^(٤) . وهذا النصف المكشوف من الأرض ينقسم إلى مسكون عامر ، وغير مسكون خرب . وإذا كان مركز الأرض هو وسط الفلك ، فإن مركز القسم

(١) فيض القدير ، ج : ١ ، ص ١٨١ .

(٢) أحمد بن ماجد ، كتاب الفوائد في أصول البحر والقواعد والفصول ، تح : إبراهيم خوري ،

الإمارات : مركز الدراسات والوثائق في الديوان الأمير برأس الخيمة ، ١٩٨٩ ، ص ١٩٠ .

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ١ ، ص ٨٦ .

(٤) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، م : ١ ، ص ١٦٣ .

المسكون العامر سيكون وسط الأرض وفي سرّتها ، فلا هو في الجنوب ولا في الشمال ولا في الشرق ولا في الغرب ، إنه في وسط الأرض وفي قلبها . وبذلك ستكون أطراف الأرض مجرد أماكن خربة غير صالحة للسكن ؛ والسبب يرجع إلى طبيعة المناخ في هذه الأماكن ، «فما تنأهى في التشريق وتحجّ منه نور المطلع فهو مكروه لفرط حرارته وشدة إحراقه ، فإن الحيوان يحترق بها ، والنبات لا ينبت ، وما تنأهى في التغريب أيضاً مكروه لموازاته التشريق في المعنى الذي ذكرناه ، وما تنأهى في الشمال أيضاً مكروه لما فيه من البرد الشديد الذي لا يعيش الحيوان معه ، وما تنأهى في الجنوب أيضاً كذلك لفرط الحرارة ، فإنها أرض محترقة لدوام مسامطة الشمس إياها»^(١) ، وعلى هذا فإن الأماكن الصالحة للسكنى والعيش قليلة ومحصورة في وسط الأرض . وتجدر الإشارة إلى أن هذه الأماكن الصالحة للسكنى ليست على درجة واحدة من قبول العمران البشري المعتدل ، فالمعمور «من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطه لإفراط الحرّ في الجنوب منه والبرد في الشمال ، ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحرّ والبرد ، وجب أن تتدرّج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً»^(٢) ، وهذا الوسط المعتدل هو ، على وجه التحديد ، أواسط الإقليم الثالث والرابع والخامس ، فهذه هي الأقاليم المعتدلة ، والرابع أكثرها اعتدالاً وعمراً ، وأهله أقرب إلى اعتدال المزاج ، فلهم الصناعات العقلية والعملية ، وفيهم أساطين الحكمة والفنون والعلوم ، ومنهم الأنبياء والصالحون الجامعون للأخلاق الكاملة والفضائل الجامعة^(٣) .

إن تقسيم الأرض إلى أقاليم معتدلة وأخرى نحرفة يقوم أساساً على نظرية يونانية وبطليموسية على وجه الخصوص ، وقد عرفت بـ«الأقاليم السبعة» ، وتقوم على تقسيم المسكون من الأرض إلى سبعة أقسام يسمونها الأقاليم السبعة ، وتقسّم هذه الأقاليم «بحدود وهمية بين المشرق والمغرب متساوية في العرض مختلفة في الطول ، فالإقليم الأول أطول مما بعده وهكذا الثاني على آخرها فيكون السابع أقصر لما اقتضاه وضع الدائرة الناشئة عن انحسار الماء عن كرة الأرض ، وكل واحد من هذه

(١) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٩ . وانظر : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٦١

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٢ .

(٣) انظر : نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٦٠ .

الأقاليم عندهم منقسم بعشرة أجزاء من المغرب إلى المشرق على التوالي»^(١) . وتبدأ حدود الإقليم الأول من خط الاستواء الذي يحدّه من الجنوب ، وليس وراء هذا الإقليم إلا القفار والرمال وشيء يسير من العمران يسميه ابن خلدون «بعض عمارة إن صحت ، فهي كلاً عمارة ، يليه [أي الإقليم الأول] من جهة شماليّه الإقليم الثاني ثم الثالث كذلك ثم الرابع والخامس والسادس والسابع وهو آخر العمران من جهة الشمال ، وليس وراء السابع إلا الخلاء والقفار إلى أن ينتهي إلى البحر المحيط كالحال فيما وراء الإقليم الأول في جهة الجنوب ، إلا أن الخلاء في جهة الشمال أقلّ بكثير من الخلاء الذي في الجنوب»^(٢) .

إن هذا التقسيم قائم على خطوط طول وعرض وهمية اتفاقية كما يقول البيروني وأخوان الصفا والقزويني وابن خلدون وغيرهم ، فهذه «القسمه ليست طبيعية ، لكنها وهمية وضعها الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض ، ليعلموا بها حدود الممالك والمسالك»^(٣) . كما أن التدقيق في هذه القسمه يكشف أن هذا التقسيم الوهمي لا يقوم على نظام الأحوال الطبيعية فحسب ، بل هو يقوم كذلك على أسس اتفاقية ثقافية اعتمدت على أخلاق البشر وأديانهم^(٤) ، كما اعتمدت على صورهم وألوانهم . والدليل على ذلك أن هذه الأقاليم السبعة إنما تتدرّج من الجنوب إلى الشمال بموازاة تدرّج الكيفية من كليهما إلى الوسط كما يقول ابن خلدون ، وهذا التدرج يشمل صور البشر وألوانهم وطبائعهم وفواكههم وأشجارهم وحيواناتهم وجميع ما يتكوّن فيها . فالألوان البشر تتدرّج في هذه الأقاليم من السواد إلى السمرة إلى البياض إلى الشقرة ، فأهل الإقليم الأول سود ، وأهل الإقليم الثاني ألوانهم بين السمرة والسود ، وأكثر أهل الإقليم الثالث سمر ، في حين أن الإقليم الرابع ، وهو الإقليم الذي يضم معظم ممالك الإسلام وبلدان العرب ، فالألوان أهله بين السمرة والبياض ، والإقليم الخامس أكثر أهله بيض ، وألوان أهل الإقليم السادس بين

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٥

(٢) المصدر نفسه ، ص ٥٢ .

(٣) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٢ .

(٤) انظر : العرب والبرابرة ، ص ٥٤

البياض والشقرة ، وآخر الأقاليم وهو الإقليم السابع فألوان أهله مائلة إلى الشقرة^(١) . وبموازاة تدرج الألوان هناك تدرج في أحجام البشر وأشكالهم من الضخامة وطول القامة إلى الاعتدال إلى قصر القامة ، فسودان الجنوب ضخام وطويلو القامة ، ففي جزائر أندمان أناس يأكلون الناس أحياء ، «وهم سود ، مفلفلو الشعور ، مناكير الوجوه والأعين ، طوال الأرجل ، قَدَم أحدهم مثل الذراع ، عراة»^(٢) ، وابن بطوطة يذكر أن «الواحد من أهل مقدشو يأكل قدر ما تأكله الجماعة منا عادةً لهم ، وفي نهاية من ضخامة الأجسام وسمنها»^(٣) . في حين تميّزت أجسام أهل الأقاليم المعتدلة (الثالث والرابع والخامس) بالاعتدال في الطول فلا هم ضخام طوال ولا قصار أقزام ، بل حسان الوجوه معتدلو القامة ، وهم من بين جميع «البشر أعدل أجساماً وألواناً»^(٤) . أما أهل الإقليم السابع فطبيعة التدرج تقتضي أن يكونوا قصاراً أقزاماً ، فذو القرنين حين سأل عن صفة يأجوج ومأجوج ، قيل له : «قصار ضلع ، عراض الوجوه ، مقدار طولهم نصف قامة رجل مربع»^(٥) ، وهم عند القزويني «أُم لا يحسبهم إلا الله ، طول أحدهم نصف قامة رجل»^(٦) . وبالمقياس على هذا التدرج في هيئات البشر وألوانهم يمكن اكتشاف جميع أشكال التدرج في أحجام الحيوانات (الفيل والزرافة وهما من حيوانات السودان) ، فابن الفقيه يذكر أن دواب السودان «وطيورهم أعظم من عامة البهائم والطيور»^(٧) ، في حين أن بهائم سكان الإقليم السابع «وسباعهم صغيرة الأجساد»^(٨) . وهو قياس ينسحب حتى على أحجام الأشجار ، فقد ذكر الحسن بن عمرو السيرافي أنه «رأى ببلاد السودان أشجاراً عظيمة ، ورأى ببلد يقال له كام

(١) انظر : رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، م : ١ ، ص ١٧١ - ١٧٩ .

(٢) أبو زيد السيرافي وسليمان التاجر ، أخبار الصين والهند ، تح : إبراهيم خوري ، (مجلة الموسم ،

العدد : ٨/٧ ، ١٩٩٠) ، ج : ١ ، ص ٩٧٠ .

(٣) تحفة النظر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، ص ٢٦٣ .

(٤) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٢ .

(٥) آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٦١٩ .

(٦) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٣٠٦ .

(٧) مختصر كتاب البلدان ، ص ٩ .

(٨) المصدر نفسه ، ص ١٠ .

شجرتين عظيمتين تظلان ثلاثين ألف فارس ، وملكهم يسكن على ذروتها (. . .) .
ويقال إن نبت القطن عندهم يصير شجرة يصعد عليها الرجل ، فتناسبت أبدانهم
وأشجارهم»^(١) ، كما تناسبت أبدان أهل الإقليم الرابع المعتدل مع أشجارهم
وثمارهم ، فثمار «هذا الإقليم أعدل الثمار ، وأشجاره أنضر الأشجار»^(٢) . بل يمكن
اكتشاف هذا التدرج في بعض طبائعهم الغريزية كالشهوانية المفرطة لدى الزوج
والسودان ، وما يقابلها لدى أهل الأقاليم الشمالية كالترك مثلاً ، يقول المسعودي :

«أما علة تشابه صور الترك فإنه لما استوى هواء بلدانهم في البرد استوت صورهم
وتشابهت ، وكذلك أهل مصر لما استوت أهوائهم تشابهت صورهم ، ولما كان الغالب
على هواء الترك البرد عجزت الحرارة عن تنشيف رطوبات أبدانهم كثرت شحومهم ،
ولانت أبدانهم ، وتشبهوا بالنساء في كثير من أخلاقهم ، فضعفت شهوة الجماع
فيهم ، وقلّ ولدهم ؛ لبرد مزاجهم ، وللرطوبة الغالبة عليهم (. . .) وكذلك نساؤهم ،
لما سمت أبدانهم ورطبت ضعفت أرحامهن عن جذب الزرع إليها»^(٣) .

إن غلبة البرد على هواء هذه البلدان أثر في أشكال أهلها وألوانهم ، كما أثر في
طبائعهم ، بحيث «ضعفت شهوة الجماع فيهم» وفي نسائهم ، ولذلك قلّ ولدهم
وضعفت أرحام نسائهم عن «جذب الزرع إليها» . ولتستقيم النظرية يجب أن يكون
أهل الأقاليم الحارة كالسودان كثيري الجماع والأولاد ، فأهل زغاوة من بلاد السودان
«أكثر الناس فساداً ونكاحاً ، وأغزرهم أبناء وبنات ، وقلّما توجد منهم المرأة إلا ويتبعها
ربعة أولاد وخمسة»^(٤) . بل قد تمتد نظرية التدرج هذه حتى إلى أعمار البشر في هذه
الأقاليم ، غير أنه هنا سيكون تدرجاً مقلوباً ، يبدأ من الشمال ليتضاءل عند الجنوب ،
فأهل البلاد الشمالية كالصقالبة «طويلو الأعمار لجودة الهضم»^(٥) ، في حين أن أهل

Sharaf Al-Zaman Tahir Marvazi on China, the Turks, and India, edited by: V. Minorski, (١)

(London, 1940). نقلاً عن : العرب والبرابرة ، ص ١٨١

(٢) نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٦٠ .

(٣) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٢ ، ص ٢٢٣ .

(٤) نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ص ٥٤ .

(٥) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٤٠٣ .

البلاد الجنوبية كالحبشة والزنج «أعمارهم قصيرة ، وبطونهم لينة لسوء الهضم»^(١) . وما يروى عن ابن عباس قوله : «إياكم والزنج فإنهم أقصر الناس أعماراً وأقلهم أرزاقاً وعليكم بالرفيق يعني الروم فإنهم أطول الناس أعماراً وأكثرهم أرزاقاً فاستمتعوا بطول أعمارهم وشاركوهم في أرزاقهم»^(٢) .

إن السبب في هذا التدرج إنما يرجع إلى القرب أو البعد من الموقد الشمسي الهائل ، فمن قربت بلاده من الشمس احترق بحرارتها فيكون أسود محترقاً ، ومن بُعد عنها سلم من حرارتها ، فيتسلط عليه البرد فيكون أبيض نيراً غير ناضج ، ومن تعرض لها بدرجة معتدلة يكون ناضجة ومطبوخاً طبخاً معتدلاً . وعلى هذا فإن البشر على ثلاثة أنواع : بشر محترقون ، وبشر ناضجون معتدلون ، وبشر نيون غير ناضجين . وأما أعدل الأصناف فهم «سكان الإقليم الرابع فإنهم لا محترقون بدوام مسامتة الشمس رؤوسهم حيناً بعد حين ، بعد تباعدها عنهم كسكان أكثر الثاني والثالث ، ولا فجون نيون بدوام بعد الشمس عن رؤوسهم كسكان أكثر الخامس وما هو أبعد منه»^(٣) . ويمكن شرح كلام ابن سينا بالصورة التالية :

«إن السبب الظاهر لاختلاف ألوان الناس وأخلاقهم وطبائعهم ارتباطها باختلاف أحوال الشمس ، وذلك على ثلاثة أقسام : أحدها من يسكن من خط الاستواء إلى محاذة رأس السرطان وهؤلاء الذين يسمون بالاسم العام السودان ؛ وسببه أن الشمس تمر بسمت رؤوسهم في السنة مرة أم مرتين فتحرقهم وتسود أبدانهم وتجد شعورهم وتجعل وجوههم قحلة وأخلاقهم وحشة ، وهم الزنج والحبشة (. . .) القسم الثاني الذي مساكنهم على سمت رأس السرطان إلى محاذة بنات نعش الكبرى ويسمون بالاسم العام البيض ؛ لأن الشمس لا تسامت رؤوسهم ولا تبعد عنهم جداً فلذلك لم يعرض لهم شدة حر ولا شدة برد فصارت ألوانهم متوسطة وأخلاقهم فاضلة كأهل الصين والترك وخراسان والعراق وفارس ومصر والشام (. . .) والقسم الثالث من مساكنهم محاذة بنات نعش وهم الصقالبة والروس ولكثرة بعدهم عن عمر البروج ومسامتة الشمس غلب البرد عليهم وكثرت فيهم الرطوبة لفقد ما ينضجها ثم من

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٠٣ .

(٢) الفردوس بمأثور الخطاب ، ج ١ ، ص ٣٨٧ .

(٣) القانون في الطب ، ج ١ ، ص ٢١ .

الحرارة ؛ فلذلك ابيضت ألوانهم وصارت أبدانهم رخصة وطباعهم مائلة إلى البرد وأخلاقهم وحشية شرسة»^(١) .

إن للشمس في نظرية الأقاليم السبعة أهمية كبرى ، فهي مدار هذه النظرية ، وما الاختلافات الحاصلة بين الأقاليم وما فيها من إنسان وحيوان وأشجار ومعادن ، ما ذلك إلا من فعل الشمس ومن تأثيراتها المتفاوتة في كل إقليم . وأهم هذه التأثيرات الشمسية اثنان ، وهما الإحراق والتمديد ، أما الأول فحاصل عن طريق الضوء المنبعث من الشمس ، فكلما قرب المكان من الشمس تعرّض بصورة أكبر لحرارة أشعتها الحارقة ، فتحترق أبدان سكانه وحيواناته وأشجاره وترتبه ؛ والسبب أن الشمس «عند المسامطة وما يقاربها تبعث الأشعة قائمة ، وفيما دون المسامطة على زوايا منفرجة وحادة ، وإذا كانت زوايا الأشعة قائمة عظم الضوء وانتشر بخلافه في المنفرجة والحادة ؛ فلهذا يكون الحرّ عند المسامطة وما يقارب منها أكثر منه فيما بعد ؛ لأن الضوء سبب الحرّ والتسخين»^(٢) . وبما أن الشمس تكون مسامطة لأقاليم الجنوب في السنة مرة أو مرتين ، احترقت ألوان سكانها وفسد تكوين مخلوقاتها ؛ لأن هذه الحرارة الشديدة تمنع من التكوين ؛ «لأنه إذا أفرط الحرّ جفّت المياه والرطوبات وفسد التكوين في المعدن والحيوان والنبات ؛ إذ التكوين لا يكون إلا بالرطوبة»^(٣) . أما إذا بعد الإقليم عن الشمس وأفرط البرد في شدته لقلّة أشعة الشمس كما هو الحال في أقاليم الشمال ، فإن النتيجة واحدة ، فنقصان كمية الضوء يتسبب في نقص التكوين وفساده ، وإن كان «فساد التكوين من جهة شدة الحرّ أعظم منه من جهة شدة البرد ؛ لأن الحرّ أسرع في التجفيف من تأثير البرد في الجَمَد»^(٤) . فأهل الجنوب اسودّت جلودهم ، كما اسودّت جلود حيواناتهم وأشجارهم ونباتاتهم ، فأبو زيد السيرافي يذكر أن «بلاد الزنج واسعة ، وكل ما ينبت فيها من الذرة - وهو أقواتهم - وقصب السكر وسائر الشجر فهو أسود عندهم»^(٥) ؛ بسبب مسامطة الشمس هذه البلاد مرتين في

(١) فيض القدير ، ج: ٢ ، ص ٥٥٨

(٢) مقدمة ابن خلدون ، ص ٥١ - ٥١ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥١ .

(٥) أخبار الصين والهند ، ج: ٢ ، ص ١٤٣٥

السنة ، وأهل الشمال ابيضت جلودهم لانعدام المسامة ونقصان الحرارة وإفراط البرودة ، وفي ذلك يقول ابن سينا في أرجوزته في الطب :

بالزنج حرٌّ غيّر الأجسادا

حتى كسا جلودها سوادا
والصّقلب اكتسبت البياضا

حتى غدت جلودها بياضا^(١)

وبهذا الخليط من المعارف الجغرافية والطبية والبيولوجية أمكن تفسير ظاهرة السواد في سكان الجنوب ، وبهذه الطريقة أيضاً سيكون ممكناً تفسير بقية الخصال الجسمانية التي يتميز بها هؤلاء من تشقق أطرافهم ، وفطس أنوفهم ، واتساع مناخرهم ، وجعودة شعرهم وتفلقله ، وبياض عظامهم وأسنانهم ، واتساع عيونهم وأفواههم ، وتهذّل شفاههم وغيرها . فالأمر كله راجع إلى خاصية فيزيائية في الأجسام والمعادن ، وهي خاصية التمدد بالحرارة والتكثف بالبرودة ، فالأجسام والمعادن تتمدد وتتسع بالحرارة ، كما أنها تتكثف وتنكمش بالبرودة . وهنا يظهر التأثير الثاني للشمس ، وهو التمديد ، فكما اسودّت جلود السودان بإفراط حرارة الضوء ، فإن أجسامهم وأعضاءهم سوف تتضخّم وتعظم وتتمدد بفعل سخونة الهواء ، فلمّا كانت الحرارة غالبية على بلاد السودان بمرور الشمس على سمت تلك البلاد في السنة مرتين ، «سخت أهويتها ، فحمي الجوّ ، فاحترقت ظواهر أبدانهم ، واسودّت جلودهم ، وتجعدت شعورهم لذلك السبب^(*) ، وبردت بواطن أبدانهم ، وابيضّت عظامهم وأسنانهم ، واتسعت عيونهم ومناخرهم وأفواههم بذلك السبب ، وبالعكس في هذا حال أهل البلاد الشمالية ، وعلّتها أن الشمس لما بعُدت من سمت تلك البلاد وصارت لا تمرّ عليها لا شتاءً وصيفاً ، غلب على أهويتها البرد وابيضت لذلك جلودهم ، وترطبت أبدانهم ، واحمرت عظامهم وأسنانهم ، وكثرت الشجاعة والفروسة فيهم ، وسبّطت شعورهم ، وضائق عيونهم ، واستجنت الحرارة في بواطن

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٤ .

(*) في تجعد الشعر وتفلقله يقول الجاحظ بأن الشمس أحرقت شعورهم فتقبّضت ، فالشعر «إذا أدنيت من النار تجعد ، فإن زدته تفلقل ، فإن زدته احترق» ، كتاب الحيوان ، ج ٣ : ص ٣١٤ .

أبدانهم لذلك السبب»^(١) .

في هذا الإطار العام جرى تفسير ظواهر كثيرة في عالمنا من خلال هذا الموقد الشمسي الضخم ، فبفضل ذلك أمكن الاستدلال على تدرّج الكيفيات والطبائع من الجنوب إلى الشمال ، كما أمكن الاستدلال على التناسب بين أبدان البشر وأشجارهم وحيواناتهم وطبائعهم وأخلاقهم ، وبفضل ذلك أيضاً أمكن الاستدلال على تضاد الجنوب والشمال ، وتضاد الحر والبرد ، والسود والبياض ، والضخامة والصغر ، والتمدد والانكماش ، فأهل «البلدان المتضادة بالطباع والأهوية يكونون مختلفين في الطباع والأخلاق في أكثر الأمر وأعمّ الحالات»^(٢) . غير أن هذا النوع من التفسير القائم على الاعتقاد بأن البشر يختلفون بتضاد أهوية البلدان ، سوف يصطدم بمآزق حين يتمّ المضي بالليات التدرّج من الجنوب إلى الشمال لى أقصاها ، وخصوصاً فيما يتعلّق بالأخلاق والطباع . فحين يتعلّق الأمر بالطباع والأخلاق فإن آلية التدرّج تتوقّف لتبدأ آلية أخرى ، فحركة التدرّج من الجنوب إلى الشمال سوف تنقلب إلى حركة دائرية حَلَقِيَّة ، بحيث تكون نهايات الشمال هي ذاتها بدايات الجنوب ، مما يعني أن الجنوب يرتبط بالشمال . فلو قلنا بالتدرّج في الأخلاق الوحشية ، والتدرّج في الهمجية والحيوانية ، لو قلنا بذلك لكنت الأقليم المعتدلة (الثالث والرابع والخامس) أكثر إنسانية وتحضراً من الإقليم الأول والثاني في الجنوب ، لكنها ستكون أكثر همجية وتوحشاً من الإقليم السادس والسابع في الشمال ، وذلك ما دامت الكيفيات والطبائع تتدرّج بتصاعد من الجنوب إلى الشمال .

حين يتعلّق الأمر بالطباع والأخلاق فإن حركة التدرّج تصبح غير صالحة ؛ لأنها ستقود إلى تفضيل أقوام آخرين على العرب والمسلمين ، وهذا يتعارض مع القصد الجماعي للتمثيل الثقافيّ العربي للآخرين . ولذا كان على هذا التمثيل أن يتجاوز هذه النتيجة غير المطلوبة ، وهذا المآزق الذي تقع فيه الجماعات حين تجهد من أجل إثبات أفضليتها على الآخرين بوسائل قياسية منطقية . فحين يتعلّق الأمر بطبيعة (التوحش والتحضر) فعلى أجهزة التمثيل الثقافي أن تبحث عن آلية أخرى غير آلية

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، م : ١ ، ص ٣٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ، م : ١ ، ص ٣٠٤ .

التدرّج ، فهذه الآلية تكون مطلوبةً حين تكون نافعة وصالحة للاستخدام في إثبات أفضلية الثقافة واعتدالها ، وحين تصبح عاجزة عن ذلك يجب استبعادها والاستعانة بآلية أخرى ، وهي هنا آلية تقوم على القول بخاصية التركيب الدائري أو الحلقي للأقاليم ، بحيث تشترك أطراف الأقاليم المتطرفة في الشمال والجنوب في الخواص الأخلاقية ، فيما تتميز الأقاليم المتوسطة عنها . فلما كانت الأقاليم الجنوبية والشمالية متضادة في الحر والبرد والسواد والبياض ، وجب أن يكون الإقليم المتوسط هو الإقليم المعتدل ، وهو المكان الذي يختصّ به أكمل النوع الإنساني في الخلق والخلق ، بل في «كافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والمُلك ، فكانت فيهم النبؤات والمُلك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة»^(١) ، وقلب هذه الأقاليم هو الإقليم الرابع ، وقلب هذا الإقليم هو بابل (فارس والعراق) ، وقلب بابل هو العراق ، وقلب العراق بغداد ، فهي قلب العالم وسرة الأرض وصفوتها . يقول البغدادي في ذلك :

«فالإقليم الرابع الذي فيه العراق ، وفي العراق بغداد ، هو صفوة الأرض ووسطها لا يلحق من فيه عيب سرف ولا تقصير ، قالوا ولذلك اعتدلت ألوان أهله وامتدت أجسامهم وسلموا من شقرة الروم والصقالبة ، ومن خبل الحبش وسائر أجناس السودان ، ومن غلظة الترك ، ومن جفاء أهل الجبال وخراسان ، ومن دمامة أهل الصين ومن جانسهم وشاكل خلقهم ، فسلموا من ذلك كله واجتمعت في أهل هذا القسم من الأرض محاسن جميع أهل الأقطار بلطف من العزيز القهار ، وكما اعتدلوا في الخلقة كذلك لطفوا في الفطنة والتمسك بالعلم والأدب ومحاسن الأمور»^(٢) .

وأما أقاليم الشمال (الصقالبة ويأجوج ومأجوج) والجنوب (السودان والزنوج) ، فصحيح أنها متضادة في الأهوية من حيث البرد والحر ، وفي اللون من حيث البياض والسواد ، وفي الأحوال الطبيعية من حيث الضخامة والصغر ، إلا أن هذا التضاد يزول

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٥ . وانظر في المعنى ذاته ص ٨٢ .

(٢) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، د. ت.) ، ج : ١ ، ص ٢٣ . وانظر

أيضاً : نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٦٠ . شهاب الدين الأبشيهي ، المستطرف في كل

فن مستطرف ، (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٩٣) ، م : ٢ ، ص ١٦٦ .

ويتلاشى ، بحيث تشترك هذه الأقاليم - على الرغم من اختلافها وتضادها - في خاصية التوحش والهمجية والانحراف عن الاعتدال ، فهذه الأقاليم «البعيدة عن الاعتدال مثل الأول والثاني والسادس والسابع ، فأهلها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالهم ، فبناؤهم بالطين والقصب ، وأقواتهم من الذرة والعشب ، وملابسهم من أوراق الشجر يخصفونها عليهم أو الجلود ، وأكثرهم عرايا من اللباس ، وفواكه بلادهم وأدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف ومعاملاتهم بغير الحجرين الشريفين من نحاس أو حديد أو جلود يقدرونها للمعاملات وأخلاقهم مع ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم ، حتى لينقل عن الكثير من السودان أهل الإقليم الأول انهم يسكنون الكهوف والغياض ويأكلون العشب ، وأنهم متوحشون غير مستأنسين ، يأكل بعضهم بعضاً ، كذا الصقالبة ، والسبب في ذلك أنهم لبعدهم عن الاعتدال يقرب عَرَضُ أمزجتهم وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ، ويبعدون عن الإنسانية بمقدار ذلك ، وكذلك أحوالهم في الديانة أيضاً فلا يعرفون نبوة ولا يدينون بشرية»^(١) . وهذا الاشتراك في الأحوال والطبائع بين أقاليم الجنوب والشمال يعزّز القول بكروية الأرض ، كما يعزّز القول بالتواصل أو التتابع المتواصل بين الإقليم السابع في الشمال والإقليم الأول في الجنوب ، ويدعم ذلك ما ذكره ابن سعيد من أن بعض الأحباش يزعمون أنه يصل إليهم من الجنوب قوم بيض كالترك يقاتلونهم^(٢) ، كما يدعم ذلك ما يزعمه ابن عبد الحليم من أن موسى بن نصير أراد الوصول إلى مدينة النحاس ، وحين وصل وجد بالقرب منها «قوماً من الحبشة بيض الألوان»^(٣) ، فكل هذه الإشارات تعزّز الاعتقاد بارتباط الشمال بالجنوب ، وأن الجنوب هو امتداد للشمال ، والعكس بالعكس . وعلى هذا ، فإن هذه الإشارات إنما تدعم القول باشتراك الجنوب والشمال في خاصية التوحش والهمجية .

وهكذا سوف يتمّ التحول من مفهوم التدرّج في الكيفيات والطبائع إلى مفهوم التركيب الحلقي والدائري القائل بارتباط الشمال بالجنوب ، وما هذا التحول إلا واحدة من وسائل المتخيل من أجل تجاوز مآزقه وأزماته . وهناك وسيلة أخرى لجأ إليها هذا

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) ابن سعيد ، كتاب الجغرافيا ، ص ٩٨ . نقلاً عن : العرب والبرابرة ، ص ٤٨ .

(٣) كتاب الأنساب ، ص ٢٦ .

المتخيل للخلاص من التعارضات الحاصلة في نظرية الأقاليم السبعة ، وهذه الوسيلة الأخيرة هي استراتيجية الاستثناء ، فالجغرافيون يذكرون الأقاليم السبعة ، ويذكرون أيضاً الأقوام الواقعة في كل إقليم ، ويذكرون أن الإقليم الأول والثاني يمتدان من أقصى المشرق من بلاد الصين ، ويمران بجزيرة سرنديب وبلاد الهند والسند ، ويقطعان جزيرة العرب في أرض اليمن ونجد وتهامة والبحرين ، ثم يقطعان بحر القلزم (البحر الأحمر) وبلاد الحبشة ونيل مصر إلى أرض المغرب . إن التدقيق في مسار الإقليم الأول والثاني - وهما إقليمان منحرفان ومائلان عن الاعتدال - يكشف أن كثيراً من بلدان العرب إنما تقع في الإقليم الأول والثاني (اليمن ، نجد ، تهامة ، البحرين ، أجزاء من مصر ، المغرب) ، أما الأقاليم المتوسطة المعقدة فتشمل أقواماً كثيرين ليس فيهم من العرب غير العراق والشام وأجزاء من مصر وأفريقية (تونس) ، في حين يشمل الإقليم السادس والسابع - وهما إقليمان منحرفان ومائلان عن الاعتدال أيضاً - بلاد الروس والصقالبة والبلغار والفرنجية والترك ويأجوج ومأجوج وغيرها .

يثير هذا التوزيع الجغرافي للمناطق بحسب نظرية الأقاليم السبعة عدة إشكالات لا بدّ من حلّها ، فلا بدّ أولاً من إخراج الأقطار العربية مما ينسحب على أهل الإقليم الأول والثاني من سمات السواد والتوحش والحيوانية والانحراف ، كما لا بدّ من إخراج البلدان التي ثبت للعرب المسلمين أنهم أقوام متحضرة ، لديهم ، كما لدى العرب ، أديان وعلوم وصنائع ، وهم أهل الصين والهند والسند . وفيما يتعلّق بالأمر الأول لجأ هؤلاء من أجل تفسير تلك الظاهرة إلى النظرية ذاتها التي استخدموها فيما سبق ، وهي أن الكيفيات والطبائع إنما تتأثر بطبيعة هواء المكان ومناخه من برودة وحرارة ورطوبة ويبوسة . فابن خلدون يدفع أي اعتراض قد يرد نتيجة وجود تلك الأقطار العربية في الإقليم الأول والثاني ، ويقول :

«ولا يعترض على هذا القول بوجود اليمن وحضرموت والأحقاف وبلاد الحجاز واليمامة وما يليها من جزيرة العرب في الإقليم الأول والثاني ؛ فإن جزيرة العرب كلّها أحاطت بها البحار من الجهات الثلاث كما ذكرنا ، فكان لرطوبتها أثر في رطوبة هوائها فنقص ذلك من اليبس والانحراف الذي يقتضيه الحرّ ، وصار فيها بعض الاعتدال بسبب رطوبة البحر»^(١) .

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٣ .

يسعى ابن خلدون في هذا النص إلى استثناء الأقطار العربية التي تقع في الإقليم الأول والثاني مما تقتضيه طبيعة هذين الإقليمين من حرارة ويبوسة ، ومن ثم من انحراف وميل عن الاعتدال . ويرى أن هذه الأقطار لما كانت محاطةً بالبحار من الجهات الثلاث ، سلمت من وحشية الزنوج وسوادهم واحتراقهم وتفلغل شعورهم واتساع مناخرهم وأعينهم . . . ، فالبحار ترطب من اليبوسة التي تقتضيها حرارة الإقليم الأول والثاني ، ومن ثم تخفف من درجة الانحراف الذي يقتضيه الحر . وفي حمى التبرير من خلال الاستثناء ، فات ابن خلدون أن في جزيرة العرب أماكن بعُدت عن البحار واشتدّت فيها الحرارة واليبوسة ؛ ولذا لم تسلم من السواد والاحتراق بهذه الحرارة ، فحرّة بني سُليم مثلاً تقع «بالقرب من طيبة ، حجارتها سودّ ، وأهلها سود ، وخيلهم سود ، وبقرهم سود ، ودوابهم سود ، وغنمهم سود ، وحميرهم سود ، وكلابهم سود ، حتى لو أقام فيها علجٌ صقليّ اسودّ في مدة يسيرة»^(١) ، وما ذلك بهم إلا من طبيعة مناخهم . وكما فات ابن خلدون ذلك ، فقد فاته أيضاً أنه ، هو وغيره ، قد تحدّث عن أجزاء من بلاد السودان هي أيضاً محاطة بالبحار ، وأخرى هي جزر محاطة بالبحار من الجهات الأربع ، لكنه حكم عليها بالانحراف والتشوّ ، ولم يشفع لهذه البلدان والجزر بحارها ولا مياهها ولا رطوبتها! لقد ذكر الجاحظ أن سواد بني سُليم إنما كان بتأثير «من قبل خلقة البلدة ، وما طبع الله عليه الماء والتربة ، ومن قبل قرب الشمس وبعدها ، وشدة حرّها ولينها ، وليس ذلك من قبل مسخ ولا عقوبة ، لا تشويه ولا تقصير»^(٢) . إن السواد لا يكون من مسخ ولا عقوبة ولا تشويه ولا تقصير ، وهو كذلك ما دام الأمر يتعلق بقبيلة عربية مسلمة ، أما أولئك السودان الزنوج فإن سوادهم قد يكون من تأثير «خلقة البلدة» وقرب الشمس أو بعدها ، لكنه أيضاً دلالة على كونهم بشراً مسوخين وملعونين ومشوهين وقاصرين .

إذا كان ابن خلدون قد تمحّل تفسيراً يسمح له باستثناء الأقطار العربية التي تقع ضمن خطّ الانحراف في الإقليم الأول والثاني ، فإنه ، هو وغيره ، سوف يتمحّلون تفسيراً آخر يمكنهم من استثناء أمّا أخرى غير عربية وغير مسلمة ، لكنها متحصّرة

(١) تحفة الدهر في غرائب البر والبحر ، ص ٣٦٢ .

(٢) فخر السودان على البيضاء ، رسائل الجاحظ ، ج: ١ ، ص ٢١٩ - ٢٢٠ .

بحسب مقاييس هذه الثقافة للتحضر كما هو الشأن مع الصين والهند والسند ، فهذه أم ليست عربية وتنتمي إلى الإقليم الأول والثاني ، إلا أنها أم متحضرة ، وهذا ظاهرة تناقض نظرية الأقاليم السبعة وما استتبعها من أحكام بشأن تأثير الشمس في طبائع البشر ؛ ولذا كان لا بدّ من البحث عن تفسير لهذه الظاهرة ، تفسير يسمح باستثناء هذه الأم من أحكام الإقليم الأول والثاني . إنّ الهند من أم الإقليم الأول والثاني ، وأهلها سود ، غير أنهم أصحاب علم وأدب وديانة وصناعة ؛ ولذا فإن «عقولهم وسياساتهم وحكمتهم وألوانهم وصفاتهم وصحة أمزجتهم وصفاء أذهانهم ودقة نظرهم ، بخلاف سائر السودان من الزنج والدمادم وسائر الأجناس»^(١) . وإذا أمكن استثناء الأقطار العربية من أحكام الإقليم الأول والثاني من خلال نظرية الكيفيات الطبيعية ، فبالإمكان أيضاً استثناء الهند والصين من أحكام الإقليم الأول والثاني من خلال النظرية ذاتها أو بالاستعانة بأية نظرية أخرى كتأثير النجوم والكواكب . فلون الهندي ، وإن كان في أول مراتب السودان ، فصار بذلك من جبلتهم «إلا أنه سبحانه وتعالى جنبهم سوء أخلاق السودان ودناءة شيمهم وسفاهة أحلامهم ، وفضلهم على كثير من السمر والبيض ، وعلل ذلك بعض أهل التنجيم بأن زحل وعطارد يتوليان بالقسمة لطبيعة الهند ، فلولاية زحل اسودّت ألوانهم ، ولولاية عطارد خلصت عقولهم ولطفت أذهانهم ، فهم أهل الآراء الفاضلة والأحلام الراجحة ، لهم التحقق بعلم العدد والهندسة والطب والنجوم والعلم الطبيعي والإلهي ، فمنهم براهمة (. . .) ، ومنهم صابئة (. . .) ، ولهم في الحساب والأخلاق والموسيقى تأليفات»^(٢) . إن أهل الصين والهند لا يقلون عن العرب المسلمين من حيث التحضر والعلوم والأديان والصنائع ، بل قد يزيدون عنهم في بعض ذلك ، فالأم باعتبار العلم والصناعة قسمان : «قسم اعتنى بالعلم فظهرت منهم ضروب المعارف ، فهم صفوة الله من خلقه ، وفرقة لم تعتن بالعلم عناية يستحق بها اسمه ، فالأولى أم منهم أهل مصر والروم والهند والفرس والكلدانيون واليونانيون والعرب والعبرانيون ، والثانية بقية الأم ، لكن الأنبة منهم الصين والترك»^(٣) . أما الأم باعتبار الأديان والملل والنحل فإن «كبار

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ١ ، ص ٨٢ .

(٢) أبجد العلوم ، ج : ١ ، ص ١٦٨ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ١٦٧ .

الأم أربعة العرب والعجم والروم والهند ، ثم إن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية ، والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية»^(١) .

يمكن للمرء أن يلتفت إلى حدة المفارقة في ثقافة جمعت بين عدة تعارضات ، وذلك في سياق استراتيجية الاستثناء التي توسلت بها هذه الثقافة من أجل إخراج بعض العرب والهند والصين (*) - وهي أم تقع في الإقليم الأول والثاني مع السودان والزنج - من أحكام الإقليم الأول والثاني التي لم تنطبق ، من منظور هذه الثقافة ، إلا على السودان والزنج في الجنوب . أما التعارض الأول فيمكن في استعانة هذه الثقافة لتحقيق تلك الغاية بتفسيرين متعارضين : الأول تفسير طبيعي مادي يؤكد على أهمية الشمس وتأثير المكان ومناخه في الأجسام والمعادن والأرواح ، والآخر تفسير غيبي يؤكد على أثر النجوم الخفي في تلك الأجسام والمعادن والأرواح . لقد استعانت الثقافة العربية الإسلامية بالتفسير الأول حين اضطرت إلى استثناء بعض مناطق العرب من أحكام الإقليم الأول والثاني ، في حين استعانت بالتفسير الغيبي للنجوم حين اضطرت أيضاً إلى استثناء الصين والهند والسند من أحكام الإقليمين السابقين . فبحسب تعليل بعض أهل التنجيم ، فإن الهند سلمت من أحكام هذين الإقليمين ؛ لأن زحل وعطارد يتوليان بالقسمة لطبيعة الهند ، فلولاية زحل اسودّت ألوانهم ، ولولاية عطارد خلصت عقولهم ولطفت أذهانهم . إن هذا التعليل يستقيم إذا ثبت أولاً تأثير حقيقي لهذه النجوم والكواكب ، وثانياً إذا ثبتت دلالة معينة لكل نجم وكوكب . فلماذا اسودّت ألوان جلودهم لولاية زحل ؟ وإذا سلّمنا بأن علة السواد

(١) المص نفسه ، ج : ١ ، ص ١٦٨ .

(*) إذا كان من السهل تفسير سواد الهنود بالاستعانة بنظرية الأقاليم السبعة ، فإنه من الصعب تفسير بياض أو صفرة أهل الصين ؛ ولذا حاول جغرافي كالإدريسي تخريج الأمر بالقول بأن الصين والهند ليسوا سوداً ، بل هم ميلون إلى السمرة ، وعلى هذا اعتبر بياض الصينيين أو صفارهم على أنه مجرد تعديل للسواد ، فأصبح لونهم بنيّاً . انظر : العرب والبرابرة ، ص ٦٨ .

حاصلة من كون زُحَل «نجم بطيء السير ، يضرب للسواد»^(١) ، فإن السؤال الذي ينتظر الإجابة هو : لماذا لم تبيّض جلود من سكن الإقليم الثاني كالحبشة؟ حيث إن لها من الكواكب المشتري ، وهو «نجم كبير أخفّ سيرا من زحل ، وهو أبيض بَرّاق كالزهرة»^(٢) . ومن جهة أخرى ، فإذا كان للإقليم الأول من الكواكب زُحَل^(٣) ، وهو كوكب نحس عند العرب ، بل يسميه المنجمون النحس الأكبر^(٤) ، فإن للإقليم الثاني من الكواكب المشتري ، ويسميه المنجمون السعد الأكبر ، فلماذا احترق الإقليم الأول بنحس زحل وسواده ، في حين لم يشفع للإقليم الثاني سعده الأكبر ولا بياضه البراق؟ وإذا أردنا أن نخفي في هذا التفسير إلى أبعد من ذلك ، فسوف يتبيّن لنا مدى هشاشة هذا التفسير ، بل تعارضه وانقلابه على نفسه ، فالمنجمون يذكرون أن للإقليم الثالث - وهو من الأقاليم المعتدلة بحسب نظرية الأقاليم السبعة - من الكواكب المريخ ، وهو عند المنجمين «النحس الأصغر ؛ لأنه دون زحل في النحوسة ، وأضافوا إليه البطش والقتل والقهر والغلبة»^(٥) . أما الإقليم الرابع فله من النجوم الشمس ، أما عطارد الذي خلصت عقول الهند ولطفت أذهانهم بفضله ، فهو يختص - وهنا تكمن المفارقة الكبرى - بالإقليم السادس ، وهو إقليم يأجوج ومأجوج^(٦) ، وهي أم الشمال الهمجية! فلماذا لم تنتقل عدوى النحوسة من المريخ إلى الإقليم الثالث؟ ولماذا لم تفعل الشمس فعلها الحارق في الإقليم الرابع ، وهو أكثر الأقاليم اعتدالاً حيث بابل والعراق؟ ولماذا لم تخلص عقول يأجوج ومأجوج ، ولم تطف أذهانهم كما حصل مع الهنود بتأثير كوكب عطارد؟

(١) كتاب الفوائد في أصول البحر والقواعد والفصول ، ص ١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

(٣) في تحديد كواكب وأفلاك كل إقليم ، اعتمدنا على ما ذكره سُهراب في كتابه الذي حاول فيه تحديد الأقاليم والمدن والأنهار والبحار بالمسطرة والحساب والعدد كما يقول :
- سُهراب ، كتاب عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة ، تخ : هانس فون مزيك ، (فيينا : مطبعة أدولف هولزهورن ، ١٩٢٩) .

(٤) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٢١ .

(٥) عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٢٠ .

(٦) انظر : كتاب عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة ، ص ٣٧ .

إن الإجابة عن هذه الأسئلة سوف تفضي إلى إحراج المتخيل الذي آمن بوحشية السودان والزنج في الجنوب ، وهمجية أقوام الشمال من الشقر والصُّهب ؛ ولذا كان لا بدّ من تجاهل أية إجابة في هذا الشأن . وهذا ما حصل على وجه التحديد ، فبدل البحث عن إجابة تُسهم في تخليص هذا المتخيل من تناقضه وتعارضاته ، بدل ذلك راح هذا المتخيل يعمّق هذه التعارضات ، وذلك حين أعطى نفسه الحرية المطلقة في توزيع الأمم على الأقاليم ، وفي الربط والوصل بين أم وشعوب بحسب ما يشاء ويرغب . فقد أخرج هذا المتخيل أمماً من أحكام أقاليمها القاهرة ، واستثنائها بما تقتضيه «خلقة البلدة» كما يقول الجاحظ ، كما ربط بين أم ما كانت على صلة ، ومزّق أمماً ما كانت منفصلة ، مستعيناً في ذلك بكل ما توفّر له من معارف طبيعية وطبية وتنجيمية وتاريخية وجغرافية وأدبية . ولعل أكثر الأمثلة وضوحاً في هذا الشأن ما ظهر في هذه الثقافة من سعي إلى الجمع بين التفسير التاريخي/التوراتي لسواد السودان وعبوديتهم ، وبين التفسير الطبيعي/الجغرافي لهذه الظاهرة . فعلى الرغم من التعارض الحاصل بين التفسيرين ، وهو ما أشار إليه ابن خلدون وشمس الدين الدمشقي وغيرهما ، إلا أن هذا التعارض لم يمنع هذا المتخيل من المطابقة بين هذين التفسيرين ، أو من البحث عن طريقة يظهر فيها هذان التفسيران كما لو كانا متكاملين لا متعارضين . فإذا كان التفسير التوراتي قد مزّق البشر إلى ثلاثة أصول : سام ، وحام ، ويافث ، فإن على نظرية الأقاليم السبعة أن تصل ما مزّقت التوراة ، وإذا كانت نظرية الأقاليم السبعة قد مزّقت الأمم إلى سبعة أقسام ، فإن على التفسير التوراتي أن يعيد اللحمة إلى جمع المتفرقين والمشتتين . وفي المقابل فإذا كان التفسير الأول قد وصل بين أم ، فعلى التفسير الثاني أن يباعد فيما بينها ، والعكس بالعكس .

وقد استفاد المتخيل العربي من إبهام نسب أغلب الأمم من حيث التاريخ ومن حيث الإقليم الجغرافي . فتحديد نسب أمة من الأمم وما إذا كانت تنتمي إلى سام أو يافث أو حام ، أو ما إذا كانت تنتمي إلى إقليم جغرافي معيّن ، كل ذلك لم يكن محسوماً ، بل كان أمراً موضع خلاف ، ولم يتمّ الاتفاق إلا على انتماء أم قليلة ، هي التي وردت في حديث الرسول ﷺ حين قال : «سام أبو العرب ، وحام أبو الحبش ، ويافث أبو الروم»^(١) ، فالعرب تنتمي إلى سام ، والحبش والسودان ينتمون إلى حام ،

(١) القُرب في فضل العرب ، ص ٢٧ .

والروم ينتمون إلى يافث ، بل حتى هذا النسب الأخير لم يكن موضع اتفاق تام . أما بقية الأمم القديمة والطارئة في الوعي العربي الإسلامي في العصور الوسطى فلم يكن انتسابها إلى واحد من أبناء نوح الثلاثة نسباً محققاً ، ولا هو محدّد بصورة نهائية . فالبعض ذهب إلى القول بأن سام هو أبو العرب والعجم المجاورين للعرب وهم فارس والروم ، وأما حام فهو أبو الحبشة والهند والسند ، وأما يافث فهو أبو الترك والصقالبة ويأجوج ومأجوج^(١) . ويقترب ابن عبد الحليم من هذه الأنساب حين يذهب إلى القول بأن سام وكَلَدَ «العرب وفارس والروم ، وكَلَدَ يافث الترك والصقالية ويأجوج ، وكَلَدَ حام القبط والبربر والسودان»^(٢) . وينقل القرطبي عن الزهري قوله بأن «العرب وفارس والروم وهل الشام وأهل اليمن من ولد سام بن نوح ، والسند والهند والزنج والحبشة والزط والنوبة وكل جلد أسود من ولد حام بن نوح ، والترك وبربر ووراء الصين ويأجوج ومأجوج والصقالبة كلهم من ولد يافث بن نوح»^(٣) . وينقل المسعودي أن أصناف السودان كلهم من ذرية حام الذي سكن الجنوب ، ومن سكن في وسط الأرض من العرب هم من ذرية سام ، في حين استقرَّ يافث في الشمال فكان من ولده «الروس والبرجمان والخزر والترك والصقالبة ويأجوج ومأجوج وفارس ومزنان وأصحاب جزائر البحر والصين والبلغار وأم لا تحصى»^(٤) .

ينسب الحديث النبوي السابق الروم إلى يافث الذي أكمل المسعودي ذريته بإضافة أم كثيرة لا تحصى كالصين وفارس والترك والبلغار وغيرها ، وفي المقابل جَهِدَت الأقوال الأخرى في الربط بين العرب وكلٍّ من الروم وفارس ، وذلك من خلال نسبة الروم وفارس إلى ذرية سام بن نوح ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن فارس والروم كانتا الحضارتين العظميين في العصر القديم ، أما في العصور الوسطى فقد اندمجت فارس في تشكيلة الحضارة العربية الإسلامية ، فيما بقيت الروم خصماً لدوداً للعرب المسلمين حتى أواخر القرون الوسطى . وقد حاولت أقوال أخرى المقاربة

(١) انظر : محمد بن علي الترمذي ، نوادر الأصول في أحاديث الرسول ، تح : عبد الرحمن عميرة ،

(بيروت : دار الجيل ، ط : ١ ، ١٩٩٢) ، ج : ٤ ، ص ١٧٠ .

(٢) كتاب الأنساب ، ص ٢٥ . وانظر أيضاً : تفسير القرطبي ، ج : ١٣ ، ص ٣٣٣ .

(٣) تفسير القرطبي ، ج : ٧ ، ص ٢٣٣ .

(٤) أخبار الزمان ، ص ٦٨ .

بين العرب وكل من الهند والسند ، وذلك بالطريقة نفسها التي أصبحت فيها الروم وفارس من ذرية سام بن نوح ، فعن ابن عباس أنه قال : «العرب والفرس والنبط والهند والسند من ولد سام بن نوح»^(١) . وعلى هذا ، فإذا فقدت الهند والسند ميزة الاعتدال وتوسط العالم جغرافياً ، فإنها لم تفقد ذلك تاريخياً ، فقد قسم نوح الأرض بين أبنائه الثلاثة ، فجعل لابنه سام وسط الأرض وسرّتها^(٢) . وبهذه الطريقة تأتى للتفسير التاريخي/التوراتي إصلاح ما أفسده التفسير الجغرافي/الطبيعي ، وبهذه الطريقة أيضاً يتحقق التطابق بين هذين التفسيرين ، فالإقليم الرابع هو أعدل الأقاليم السبعة ، وهو وسط العالم وسرة الأرض ؛ ولذا كان هو المكان المناسب لسكن من وصفهم ابن خلدون بأنهم «أكمل النوع الإنساني» . وإذا كان ولد سام بن نوح ، بحسب التفسير التوراتي ، هم «أكثر الأمم المعتدلة ، وأهل الوسط المنتحلين للعلوم والصنائع والملل والشرائع والسياسة والملك»^(٣) ، فإنهم قد سكنوا ، بحسب التفسير الجغرافي ، الأقاليم المعتدلة ، فهم «أهل الاعتدال في خلقهم وخلقتهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمساكن والصنائع والعلوم والرئاسات والملك ، فكانت فيهم النبؤات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصنائع الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة ، وأهل هذه الأقاليم التي وقفنا على أخبارهم مثل العرب والروم وفارس وبني إسرائيل واليونان وأهل السند والهند والصين»^(٤) . وهكذا يتطابق كلا التفسيرين في إثبات اعتدال هذه الأمم (العرب والروم وفارس وبني إسرائيل واليونان وأهل السند والهند والصين) ، وإنكار ذلك على أم أخرى كالسودان والزنوج والصفالبة والترك والبلغار وأجوج ومأجوج .

لجأ المتخيل العربي إلى التوراة ليفسّر سواد الزنوج والسودان ، فربط بين هؤلاء وبين حام بن نوح الذي اختص بدعوة والده ولعنته ، ثم وجدّ هذا المتخيل التوراة تتحدث عن لعنة العبودية فقط ، فأضاف إلى العبودية لعنة السواد . وقد استعان بنظرية الأقاليم السبعة وتأثير الشمس المتباين في هذه الأقاليم من أجل تفسير ظاهرة

(١) تاريخ الطبري ، ج : ١ ، ص ١٢٧ ، وانظر : الطبقات الكبرى ، ج : ١ ، ص ٤٣ .

(٢) انظر : أخبار الزمان ، ص ٨٣ ، وفيض القدير ، ج : ١ ، ص ١١١ .

(٣) مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٥ .

السواد ذاتها ، فحكم على أم بالاحتراق والانحراف ، وعلى أخرى بالاعتدال والكمال ، كما استثنى من أحكام الأقاليم المحترقة والمنحرفة أمماً أثر أن يجري عليها أحكام الأقاليم المعتدلة ؛ لتكون هذه الأحكام خاصة بالأم المتحضرة دون اعتبار لإقليمها الجغرافي أو أصلها الانتسابي ، ولتكون كذلك أحكام الأقاليم المنحرفة خاصة بالأم الوحشية والهمجية دون اعتبار بموقعها ونسبها . ومن هنا كثرت الاستثناءات وكثرت التعارضات إلى درجة أصبحت فيها أحكام الأقاليم غير منطقية إلا على الأم الهمجية المتوحشة من وجهة نظر الثقافة العربية الإسلامية ، كما لو أن الطبيعة الصرفة لا تحكم «حُكماً تاماً ومطلقاً إلا الشعوب التي حَكَمَ عليها المجتمع - أي الحضارة العربية الإسلامية - وعلى بلادها بالهمجية»^(١) . أما الشعوب التي حكم عليها هذا المجتمع بالتحضر والتمدن - الفرس والروم والصين والهند والسند - فلا تخضع لحكم الطبيعة ، ولا تجري عليها أحكام الأقاليم السبعة ، فهي الأصل والآخرين الفروع ، وهي القاعدة والآخرين الاستثناء ، وهي أكمل النوع الإنساني والآخرين في عداد الوحوش والبهائم ، وهم «خير أمة أخرجت للناس»^(*) والآخرين شرار الناس والخلق أجمعين .

وبناءً على كل ما سبق ، يمكننا القول بأن «صورة السودان» في المتخيل العربي لم تكن تخلو من غموض والتباس واختلاط ، والثابت أن أفريقيا ظلت قارةً مجهولة ، وأن اتصال الرحالة العرب المباشر لم يشمل إلا الأجزاء الشمالية وأطراف الساحلين الغربي والشرقي ، أما «القلب الأفريقي فلم يتعرّف عليه العالم إلا في القرن التاسع عشر»^(٢) أي مع اشتداد حركة المنافسة الاستعمارية بين الدول الغربية . وفيما يتعلق بكتب «المسالك والممالك» التي عرفت بها الثقافة العربية الإسلامية فإن أغلبها لا يشتمل إلا على القليل والشاذ فيما يتعلق ببلدان السودان في جهة الجنوب ، فهي «بلاد كثيرة الجنوس ، مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزليع وغيرهم ، فإنه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر ؛ لأن غالب كتب المسالك والممالك إنما

(١) العرب والبرابرة ، ص ٦٤ .

(*) استعان ابن خلدون بهذه الآية القرآنية لإثبات أن أهل الإقليم الرابع هم أكمل النوع الإنساني ، وهم

المخصوصون ببعثة الأنبياء! مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٢

(٢) إفريقياات ، ص ٣١٠ .

حقّقوا بلاد الإسلام ، ومع ذلك فلم يحصوها»^(١) . وإذا لم يتمكّن هذا المتخيّل ، من خلال كتب «المسالك والممالك» ، من إحصاء بلاد الإسلام وتحقيق أخبارها ، فإنه لم يتمكّن من معرفة بلاد السودان إلا القليل النادر من أخبارها ، وما لبثت هذه الأخبار القليلة النادرة التي اختزنها المتخيّل العربي عن السودان ، ما لبثت أن أوقعت في شبكة من التعارضات والمآزق حين راح يبحث عن تفسير يسوّغ من خلاله دونية السودان وحيوانيتهم ، فتعارضت الحتمية الفلكية (الكونية) مع الحتمية الطبيعية (البيولوجية) ، كما تعارضت هاتان الحتميتان مع الحتمية التوراتية التي تقول بسرّيان لعنة السواد والعبودية في ذرية حام بن نوح إلى أبد الأبدین . ومن قبل ذلك ومن بعده ، بقيت هذه الحتميات الثلاث في تعارض مع التجربة الملاحية فيما يتعلق بالساحل الأفريقي أو توزيع البلدان بحسب نظرية الأقاليم السبعة التي استبقيت في العصر العثماني ، وذلك على الرغم من مناقضتها الصريحة للخبرة الملاحية ، «وهي المناقضة التي لم تنتظر العهد العثماني للبيان ، بل التي كانت واضحة من أول أمرها»^(٢) ، غير أنها استبقيت لحاجة المتخيّل العربي الإسلامي إليها ، هذا المتخيّل الذي كوّن خزّاناً ضخماً من الصور عن الآخرين بالاعتماد على هذه النظرية . أضف إلى ذلك أن هذه الحتميات الثلاث كانت تتعارض ، وبصورة صارخة ، مع شمولية الدين الإسلامي وتسامحه واحترامه لكرامة الإنسان دون اعتبار للونه وعرقه ولغته ، كما أن المنتجين لهذه الحتميات تجاهلوا الكثير من الإشكالات الدينية والكلامية المترتبة على الإيمان بهذه الحتميات ، وأبرز هذه الإشكالات مشكلة الجبر والاختيار ، وأفعال العباد وما إذا كانت مخلوقة أو غير مخلوقة ، وأفعال الله تعالى وتنزيهه عن خلق الشرور وغيرها .

إن القول بأن الشمس أحرقت أبدان السودان ، لا يمكن أن يُسلّم به إلا بعد الحسم في تلك الإشكالات الكلامية السابقة ، وأبرزها مسألة الفاعل القادر في هذا الكون ، فهل الذي فعل السواد في العباد الشمس أم الله تعالى؟ فإذا كان الله تعالى هو الفاعل القادر الأوحّد في هذا الكون ، فإن السواد من خلقه وتكوينه ، وعلى هذا فإذا كان السواد شرّاً منبوذاً فإن فعل الله غير منزّه عن خلق الشرور ، وإذا كان الله منزّهاً

(١) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، ج : ١ ص : ٤٦٨

(٢) العرب والبرابرة ، ص ٤٤ .

عن خلق الشرور ، فمن الجحود النظر إلى السواد على أنه شرّ منبؤ . وعلى هذه الرؤية ، فإن الشرّ والعبث والفساد والمعصية والفجور والظلم ، وكذلك الإيمان والطاعة وعمل الخير إنما هي من فعل العباد ، وما دامت هي من فعلهم وجب أن يجري عليها ما يجري على أي فعل اختياري من عقاب أو ثواب ، لكن ذلك لا يجري على صور البشر وألوانهم وهيئاتهم فليس من العدل أن يعذب الله سبحانه وتعالى «العباد على طولهم وقصرهم وألوانهم وصورهم ، لأن هذه الأمور من خلقه فيهم ، فلو كان الكفر والفجور فعل الله لم يجز أن يعذبهم على ذلك ولا ينهاهم عنه ، ولا يأمرهم بخلافه ، فلما أمر الله العباد بالإيمان ونهاهم عن الكفر ولم يجز أن يأمرهم بأن يفعلوا طولهم وقصرهم وألوانهم وصورهم علمنا أن هذه الأمور فعل الله ، وأن الطاعة والمعصية والإيمان والكفر فعل العباد»^(١) . إن المقصود بمثل هذا الجدل الكلامي عند الشريف المرتضى هم الجبرية الذين قالوا إن أفعال العباد مخلوقة ، وإن العباد كالحجارة تُقلب وتُدحرج ، وكالأبواب تُفتح وتُغلق وإن لم تفعل شيئاً ، وهؤلاء لا يقولون بوجوب أن يجري الثواب والعقاب على ألوان البشر وصورهم ؛ لأنهم خلقة الله وتكوينه ، وما دامت هذه من خلقة الله وفعله ولم يجب عليها ثواب ولا عقاب ، فلزم أن يكون الكفر والإيمان من أفعال العباد لجريان الثواب والعقاب عليها . وبهذه الطريقة يخلص الشريف المرتضى إلى الغاية المقررة سلفاً وهي أن أفعال العباد غير مخلوقة ، «ولو كانت مخلوقة لكانت من فعله [تعالى] ، ولو كانت فعلاً له لما توجّه الذم والمدح على قبحها وحسنها إلى العباد ، كما لا يُذمون ويُمدحون بخلقهم وصورهم وهيئاتهم»^(٢) .

وعلى هذا التصوّر ، فإن سواد أبدان البشر ليس شرّاً ولا نقصاً ولا تشوّهاً ولا يمكن النظر إليه على أنه كذلك ؛ لأنه من خلق الله وفعله ، وفعل الله منزّه عن الشرّ والنقص . وفي هذا نقض للحتمية التوراتية التي تقرن السواد باللعة والعبودية والتشوّه ، كما أن فيها نقضاً جذرياً للحتمية البيولوجية والفلكية معاً ؛ لأن سواد البشر من فعل الله ، فلا هو تشويه بفعل الشمس ولا هو نحس بفعل الكواكب ؛ إذ لا فعل للكواكب في أهل الأرض ، «وقد فرغ المتكلمون من الكلام في أن الكوكب لا يجوز

(١) الشريف المرتضى ، رسائل الشريف المرتضى ، تمح : مهدي رجائي ، (بيروت : مؤسسة النور

للمطبوعات ، د . ت) ، ج : ٢ ، ص : ٢٠٤ . وانظر ص ٢١٤ و ص ٢١٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص : ١٣٥ .

أن تكون فينا فاعلة»^(١)؛ لأن الفاعل لا بد أن يكون حياً قادراً ، وهي ليست كذلك بحسب قول المرتضى الذي يعضده بحجج كثيرة . أما صورنا وهيئاتنا فهي من فعل الله ، وأما سواد الأبدان أو «الأدمة [السمره] فليست تؤثرها الشمس على الحقيقة في وجوهنا وأبداننا ، وإنما الله تعالى هو المؤثر لها وفاعلها بتوسط حرارة الشمس ، كما أنه تعالى هو المحرق على الحقيقة بحرارة النار ، والهاشم لما يهشمه الحجر بثقله ، وحرارة الشمس مسوِّدة للأجسام من جهة معقولة مفهومة»^(٢) ، وهي أنها إنما تفعل ذلك بتوسطها بين الله تعالى وهذه الأجسام ، وإلا فإن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى ، وأما الطبيعة فهي مسخرة لله تعالى «لا تعمل بنفسها ، بل هي مستعملة من جهة فاطرها . والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره لا فعل لشي منها بذاته عن ذاته»^(٣) ، وما دام الأمر كذلك ، لم يجز نسبة فعل الإحراق والتسويد للشمس على وجه الحقيقة ؛ لأن الفاعل على وجه الحقيقة هو الله تعالى ، وما دام سواد الأبدان من فعل الله وخلقها فهو إذن منزّه عن وصفه بالشر والنقص والتشوّه . وحتى لو نُسب فعل التسويد إلى الشمس فهي نسبة مجازية كنسبة الإحراق للنار ، وقد تكون نسبة إلحادية كنسبة الإهلاك للدهر في قول من قال «نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» (الجاثية/٢٤) ، وعبد القاهر الجرجاني لا يعد هذه النسبة من المجاز ، بل هي كذب وجحود ؛ لأنها عند قائلها حقيقة ، و«هي كذب وباطل ، وإثبات لما ليس بثابت ، أو نفي لما ليس بمنتف ، وحكم لا يصحّحه العقل في الجملة بل يرده ويدفعه ، إلا أن قائله جهل مكان الكذب والبطلان فيه أو جحد وباهت»^(٤) ، أما أبو حامد الغزالي فإنه يعدّ الدهريين والطبيعيين من الزنادقة^(٥) . والسبب أن الفاعل الحقيقي في هذا العالم هو الله تعالى فهو الحي القادر ، ومن ليس له هذه الصفات لا يمكن أن يؤثر في وجود الأشياء والحوادث ، فقد «كان العقل قد بيّن بالحجج القاطعة

(١) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٣٠٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٣٠٤ .

(٣) أبو حامد الغزالي ، المنقذ من الضلال ، تم : جميل صليبا وكامل عياد ، (بيروت : دار الأندلس ،

١٩٩٦) ، ص ١٠٦ .

(٤) أسرار البلاغة ، ص ٣٣٢ .

(٥) انظر : المنقذ من الضلال ، ص ٩٦ و ٩٧ .

والبراهين الساطعة استحالة أن يكون لغير القادر تأثير في وجود الحادث ، وأن يقع شيء مما ليس له صفة القادر»^(١) .

على الرغم من النقض الجذري الذي قام به مثل هذا الجدل الكلامي لجملة الحتميات الثلاث (الفلكية ، والبيولوجية ، والتوراتية) ، إلا أن هذا الجدل بقي في إطاره النظري الحجاجي ، ولم يتعمق في وجدان المجتمع ، بل لم يتعمق - أو قل جرى تجاهله - في حقول المعرفة المختلفة من جغرافيا وفلك وطب وعلم البحار وعلم الحيوان والفلسفة وغيرها . ويمكن أن ندلل على ذلك من خلال تحليل «صورة السودان» واستكشاف دلالاتها المتناثرة في نصوص واحد من أعظم المؤلفين في الثقافة العربية الإسلامية ، وأكثرهم إنتاجاً في حقول الأدب وعلم الكلام والحيوان والسياسة والاجتماع ، ومن الأوائل الذين وضعوا هذه الثقافة على بداية مرحلة خطيرة من التعارضات وصراع الأضداد ، ومن أكثر الكتاب استعانة بالوجوه البلاغية كالتشبيه والتمثيل والاستعارة والسخرية والالتباس والمفارقة والمبالغة ، كل ذلك من أجل إقناع الآخرين بدونيتهم وانحطاطهم وحيوانيتهم ، ذلك هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (١٦٠ - ٢٥٥هـ) الذي توفي قبل اندلاع «ثورة الزنج» بشهور ، وهي الثورة التي أثارت قلقاً في الدولة العباسية استمر أربعة عشر عاماً ، وذهب ضحيتها من القتلى ما قدر بألفي ألف وخمسمائة ألف قتيل أو ألف ألف وخمسمائة ألف قتيل ، وهي ذاتها الثورة التي خربت في العام ٧٥٢هـ البصرة موطن الجاحظ ومسقط رأسه .

٥ . الجاحظ والسودان : بلاغة التمثيل وجدلية الفخر والهجاء

يعدّ الجاحظ واحداً من أبرز الكتاب في الثقافة العربية الإسلامية ، وأكثرهم غزارة في التأليف في العصر الوسيط ، وأكثرهم التصاقاً بقضايا المجتمع وما يجري مختلف طبقاته ومراتبه ؛ ولذا فإنه أوضح من يمثل طبيعة الكتابة عن الآخرين ، وطريقة النظر إليهم في تلك الفترة التاريخية التي تفجّرت فيها العصبية الثقافية والمفاخرات والمثالب بين ثقافات مختلفة ، وهذا على الرغم من انصهار بعضها في نسيج الثقافة العربية الإسلامية ، وإن ظلت بعضها لم تنصهر كلية في هذا النسيج الموحد . وقد أسهم الجاحظ في إثارة الجدل حول هذه النزاعات ، وانخرط في كثير من المفاخرات

(١) أسرار البلاغة ، ص ٣٢٥ .

والمثالب ، فألف عدة كتب ورسائل في هذا الشأن من بينها «مناقب الترك» ، و«فخر السودان على البيضان» ، و«كتاب العرب والموالي» ، و«كتاب العرب والعجم» ، و«كتاب الصّرحاء والهّجّاء» ، و«الرّدّ على النصارى» ، و«حجج النصارى» ، و«كتاب القحطانية والعدنانية» ، و«كتاب النصراني واليهودي» ، و«كتاب الشعوبية» وغيرها . بل إن الجاحظ نفسه يُعدّ مثلاً بارزاً «على امتزاج الثقافات في الحضارة العربية الإسلامية ، فقريب الجاحظ يموت بن المزرّع يقول : الجاحظ خال أمي ، وكان جدّ الجاحظ أسود ويقال له فزارة ، وكان جملاً لعمر بن قلع الكنانى»^(١) .

يكتسب هذا الخبر الذي يذكره أحمد أمين نقلاً عن «طبقات الأدباء» أهمية خاصة في سياقنا ، فهو خبر يرويه الكثيرون مثل الذهبي في «سير أعلام النبلاء» ، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد» ، وياقوت الحموي في «معجم الأدباء» ، وأبو البركات الأنباري في «نزهة الألباء في طبقات الأدباء» وغيرهم ، وفي هذه الكتب كان يموت بن المزرّع هو من يتحدث عن الجاحظ . وموضوع هذا الخبر هو تحديد نسب الجاحظ ، فجميع من ترجم للجاحظ ذكر أنه عربي بالولاء ، لكنّ قريب الجاحظ هنا يقترب أكثر في تحديد أصله ، فجده كان جملاً أسود . وهو ما يعني أن للجاحظ ذاكرة فردية قريبة بأصله من حيث إنه حفيد أحد السودان الجمالين في البصرة . غير أن للجاحظ أيضاً ذاكرة جماعية أكبر ، وذلك من حيث هو عربي مسلم يعيش في إطار الحضارة العربية الإسلامية .

لقد كان الجاحظ خاضعاً إذن لتجاذبات قوية من قبل ذاكرتين بقيتا تتنازعا داخله دون حسم أو تسوية لصالح إحدهما ، فمن جهة أولى ، لا يبدو الجاحظ فخوراً بانتمائه إلى السودان الذين هجّاهم مقدعاً في أغلب كتبه ورسائله ماعدا رسالة «فخر السودان على البيضان» ، وهي رسالة لها خصوصية سنترّض لها لاحقاً . ويبدو أن حضور ذاكرة الجاحظ الفردية القريبة في وعيه كان يجلب له الخجل أو التصاغر ، وهو ما يقود إلى رغبة في التجاهل أو النسيان أو الإنكار لهذه الذاكرة ولهذا الأصل ، وما يروى عن الجاحظ قوله : «نسيت كنييتي ثلاثة أيام حتى عرفني أهلي»^(٢) ، وفي

(١) أحمد أمين ، ضحى الإسلام ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ١٠ ، د . ت) ، ج : ١ ، ص ٣٨٦ .

(٢) محمد بن أحمد الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، تخ : شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم ، (بيروت :

مؤسسة الرسالة ، ط : ٩ ، ١٤١٣هـ) ، ج : ١١ ، ص ٥٢٧ .

رواية كان يقول : «نسيت كنيستي ثلاثة أيام ، فأتيت أهلي فقلت : مَ أكنى؟ فقالوا : بأبي عثمان»^(١) . إن نسيان الكنية أو الاسم هو بمثابة آلية نفسية تلجأ إليها الذات لتجاوز وضعها أو إنكاره ، حيث إن الاسم يحتفظ بذاكرة الفرد ، وحين يرغب هذا الفرد في نسيان هذه الذاكرة فعليه أن ينسى اسمه أو يحوّه أولاً ، وإلا فإن الاسم سيبقى محتفظاً بذاكرته ، وسيبقى يذكره بجذوره . وإذا كان محو الاسم أمراً صعب التحقيق ، فإن محو الجسد وخصاله هو أبعد صعوبة واستحالةً من محو الاسم ونسيانه . لقد حاول الجاحظ نسيان كنيته ، غير أن الأهل عرفوه فذكّروه بها وأعادوه إلى ذاكرته وأصله ، لكن ماذا سيحدث لو نسي الأهل أيضاً كنية الجاحظ؟ أو ماذا سيكون لو تظاهر الأهل بالنسيان والجهل؟ ما الذي سيبقى يحفظ للجاحظ ذاكرته؟ ومن سيتعرّف عليه عندئذ؟ إذا حدث هذا الأمر بأن نسي الأهل معرفة الجاحظ أو أنكروا أو تظاهروا بالنسيان والجهل ، فثمة أمر أعظم من معرفة الأهل ، وأهم من حيث الاحتفاظ بهذه الذاكرة وهذا الأصل ، وهو الجسد ، ذلك الجانب اللصيق بالذات ، والرفيق الأواحد لوجودها الدنيوي ، والمعجون عجنًا بذاكرتها الفردية وحتى الجماعية . لا تُمحي ذاكرة الفرد إلا بمحو جسده ، ولا تولد للفرد ذات جديدة إلا بعد التخفّف من أثقال الجسد الذي يحتفظ بخصوصية الذات القديمة . لقد طُبِعَتْ ذاكرة الجاحظ الفردية - أي انتماءؤه إلى السودان إلى فزارة ذلك الجمال الأسود - على جسده ، ونُقِشت هذه الذاكرة أوشامها الثقيلة على هذا الجسد ، فقضت على فُرص الجاحظ في تجديد ذاته أو في نسيانها على أقل تقدير . فمن خصال السودان والزنوج المنحرفين عن الاعتدال في أقاصي الجنوب تشوّه الصورة وجحوظ العينين^(٢) ، وهاتان خصلتان نقشتا نقشاً على جسد الجاحظ الذي كان دميم الوجه ، ناتئ العينين ، مشوّه الخِلقة ، حتى وصفه بعض الشعراء في عصره هاجياً بقوله :

لو يُمسحُ الخنزير مسخاً ثانياً

ما كان إلا دون قبح الجاحظ^(٣)

(١) أبو البركات الأنباري ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، تخ : إبراهيم السامرائي ، (الأردن : مكتبة

المنار ، ط : ٣ ، ١٩٨٥) ، ص ١٤٩ .

(٢) انظر : العرب والبرابرة ، ص ٦٥ .

(٣) أحمد الطويل ، أبو عثمان الجاحظ ، (تونس : مؤسسة عبد الكريم بن عبد الله ، ١٩٩٢) ، ص ٨ .

وإذا كانت علاقة الجاحظ بذاكرته الفردية علاقة ملتبسة ومتوترة ، فإن موقف الجاحظ من ذاكرته الجمعية ، ذاكرة الحضارة العربية الإسلامية ، لم يكن أكثر وضوحاً ، ولا أقلّ توتراً ، بل كان ملتبساً وغامضاً ومتناقضاً ، فقد كان الجاحظ يمؤّ على الآخرين حين كان يعرض رأيه في كتبه ضمن أقوال متكاثرة يصعب في بعض الأحيان تحديد ما يخص الجاحظ وما يخص الآخرين ، ولعل هذا كله هو الذي حمل المسعودي على الحديث عن انحراف الجاحظ المشهور^(١) ، كما حمله على إدراجه ضمن من قال بدعوى الشعوبية مع ضرار بن عمرو وثمامة بن الأشتر ، وذلك حين زعموا «أن النبط خير من العرب»^(٢) من أولاد عدنان وقحطان . وفيما يتعلّق بموقفه من الإسلام فقد سبق لابن قتيبة أن رماه بتهم عديدة ، فقد كان الجاحظ يقصد في معظم مؤلفاته إلى تشكيك الضعفة من المسلمين ، وتجده يقصد في هذه المؤلفات إلى العيب ، «يريد بذلك استمالة الأحداث وشُرّاب النبيذ ، ويستهزئ من الحديث استهزاء لا يخفى على أهل العلم كذكره كبّد الحوت وقرن الشيطان وذكر الحجر الأسود وأنه كان أبيض فسوّده المشركون وقد كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا (. . .) وهو مع هذا من أكذب الأمة وأوضعهم لحديث وأنصرهم لباطل»^(٣) . وعلى هذا ، فقد كانت مؤلفات الجاحظ تتضمن ذاكرتين متعارضتين ، ذاكرة السودان الأقلية المهمّشة ، وذاكرة العروبة والإسلام المهيمنة ، وقد تنبّه كثيرون إلى هذا التعارض أو الازدواج الحاصل في معظم مؤلفات الجاحظ ، فهو يفخر بمناقب أمة من الأمم ثم ما يلبث أن يهجوها ويعدّد مثالبها ، وقد يعرض رأياً ثم يعود ويذكر نقيضه مرة أخرى ، ويعدّد ابن قتيبة ، خصيم الجاحظ في زمنه ، من أوائل من تنبّه إلى هذه الخاصية في مؤلفات الجاحظ الذي بلغ الاقتدار به «إلى أن يعمل الشيء ونقيضه ، ويحتج لفضل السودان على البيضان ، وتجدّه يحتج مرة للعثمانية على الرافضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يؤخّره»^(٤) .

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٤ ، ص ١٩٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٥٣ .

(٣) ابن قتيبة الدينوري ، تأويل مختلف الحديث ، تح : محمد النجار ، (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٣) ،

ص ٥٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

وفي العصر الحديث تنبّه عبد الله الغدامي إلى التعارض الحاصل بين الأنساق الثقافية في بعض مؤلفات الجاحظ ، حيث «يتجاوز النسق الثقافي» (في حال من الصراع المكبوت ، بين المتن والهامش ، بين الثقافة المؤسسية المهيمنة والثقافة الشعبية المقموعة)^(١) كثقافة السودان والبطّالين والعميان والحولان والعوران والبرصان والعرجان والصّمان والخصيان والنسوان والجواري والقيان . كما أشار عبد الفتاح كيليطو إلى تكاثر أصوات المتحدثين في مؤلفات الجاحظ بوصفه علامة على التعارض والتمويه والمزج بين اعتقاداته وآراء غيره ، فالجاحظ ، في معظم مؤلفاته ، لا يتحدث باسمه مباشرة ، «ولمّا ينسب الكلام إلى الغير ، وهي طريقة عزيزة عليه ، وكثيراً ما يلجأ إليها»^(٢) في سائر كتبه ، وهو ما يستدعي من القارئ الاحتراس وعدم المجازفة والإسراع في نسبة الآراء المعروضة في كتبه إليه مباشرة .

إن هذا التعارض هو ما يحكم تصور الجاحظ عن السودان والزنج في معظم مؤلفاته ، فهو يفخر بمناقبتهم في سياق هجائهم ، ويهجوهم ويعدّد مثالبهم في سياق الفخر بمناقبتهم . لقد كان الجاحظ يتحدث عن السودان بطريقة المدح بما يشبه الذم ، والذم بما يشبه المدح . ووظّف في حديثه عنهم كثيراً من الأشكال البلاغية من استعارة وتشبيه ومائلة ومبالغة وسخرية . كتب مرة في سياق ردّه على مطاعن الشعوبية على العرب في فخرها بالخطابة ما يلي :

« قالوا : والخطابة شيء في جميع الأمم ، وبكلّ الأجيال إليه أعظم الحاجة ، حتّى إنّ الزّنج مع الغثارة [الغباء والحمق] ومع فرط الغباوة ومع كلال الحدّ وغلظ الحسّ وفساد المزاج ، لتطيل الخطب وتفوق في ذلك جميع العجم ، وإن كانت معانيها أجفى وأغلظ وألفاظها أخطل وأجهل وقد علمنا أنّ أخطب النّاس الفرس»^(٣) .

يوهم الحديث السابق بأنه من قول دعاة الشعوبية ، فهوّلاء حين أرادوا الطعن في امتياز العرب بالخطابة ، لم يجدوا أفضل من الاستشهاد بخطابة الزنج ، فإذا كان هؤلاء الزنج ، مع غبائهم وحمقهم وحيوانيتهم وفساد مزاجهم ، يمتلكون خطابة ، بل يطيلون فيها ويفوقون في ذلك جميع العجم ، إذا كان ذلك كذلك ، فلا فخر للعرب بهذه

(١) النقد الثقافي ، ص ٢٢٥ .

(٢) عبد الفتاح كيليطو ، لن تتكلّم لغتي ، (بيروت : دار الطليعة ، ط : ١ ، ٢٠٠٢) ، ص ٣٨ .

(٣) البيان والتبيين ، ج : ٣ ، ص ٢٠ .

الخطابة التي يمتلكها الزنج . إن الفخر ينبغي أن يكون بسمة تمتاز بها أمة من الأمم ولا تشاركها فيها أم همجية أو شبه همجية . وبهذه الطريقة في الحجاج توهم العبارة السابقة أنها من قول الشعوبية ومن حججها على العرب ، في حين أن الجاحظ لا يتردد في تكرار هذه الحجج بصوته وبضميره المتكلم الذي لا يعرض رأي الشعوبية في طعنها ضد العرب ، بل يردّ على من أراد أن يرفع من شأن هؤلاء الزوج ، فهو هنا من يقوم بالطنن في الزنج وفي محاسنهم التي قد يفترضها الآخرون . يذكر الجاحظ أن جعفر ابن أخت واصل أنشد أبياتاً في ميزات الفيل ، ومن هذه الأبيات بيت يشبه فيه الفيل بالزوج :

مثل الزوج فإن الله فضّلهم

بالجود ... والتطويل في الخطب

إن تشبيه السودان الزوج بالحيوانات استراتيجية بلاغية شائعة في الثقافة العربية الإسلامية ، فليس في ذلك من جديد ، لكن الجديد أن تقلب هذه الاستراتيجية البلاغية ليُشَبَّه الحيوانات بالزوج والسودان ، وهي بلاغة التشبيه والتمثيل العزيزة على الجاحظ . إن هذا البيت يسير وفق استراتيجية الجاحظ في قلب طرفي التشبيه ، حيث يتم تشبيه الفيل بالزوج لا تشبيه الزوج بالفيل ، غير أن الذي لم يَرُقّ للجاحظ في هذا البيت هو أن استراتيجية العزيزة قد وُطِّفت لبيان محاسن الزوج لا مساوئهم كما هو الحاصل لدى الجاحظ . إن البيت يشبه الفيل بالزوج في كون الله قد فضّلهم بالجود والتطويل في الخطب ، هذا على وجه التحديد هو موضع اعتراض الجاحظ ، فكان لا بد من الردّ على صاحب البيت بحجج الشعوبية ذاتها ، يقول :

«وأما ما ذَكَرَ به الزنج من طول الخطب ، فكذلك هم في بلادهم وعند نوابهم ، ولكن معانيهم لا ترتفع عن أقدار الدوابّ إلا بما لا يُذكر»^(١) .

لعل الجاحظ قد شعر أن صاحب البيت إنما يبشّر بشعوبية مختلفة ، شعوبية تفضّل الزنج والسودان على العرب والفرس الذين قصر الجاحظ معرفة الخطابة عليهم

(١) الحيوان ، ج : ٧ ، ص ٢٠٦ .

دون غيرهم^(١). ولعل هذا الشعور من الجاحظ هو ما دفعه إلى الردّ على صاحب البيت بالحجج ذاتها التي كانت من مطاعن الشعوبية على العرب . ففي الموقف الأخير وصف دعاة الشعوبية الزنج بالغباوة وفساد التكوين وغلظ الحسّ ، كما وصفوا خطبهم بأن معانيها أجفى وأغلظ كإحساسهم تماماً ، وألفاظها أخطل وأجهل تماماً كأصحابها الحمقى والأغبياء والمنحرفين في التكوين والأخلاق . أما الجاحظ فقد وصف معاني خطب الزنج بأن معانيها «لا ترتفع عن أقدار الدواب» . فإذا كان الشعوبيون اعتمدوا على المماثلة بين الزنج وخطبهم ، فإن الجاحظ تعدّى حدود المماثلة . لقد كان الزنج ، من منظور الشعوبية ، مفرطين في الحمق والغباء وموصوفين بغلظ الحسّ والشعور وفساد المزاج والتكوين ، فكان على خطبهم أن تتناسب مع أقدارهم ، أن تشاكلهم ، وأن تُقدّ على قدّ عقولهم السخيفة وتكوينهم الفاسد والمشوّه كما يُقدّ الثوب على قدّ لابس لا يزيد ولا ينقص عما أراد في الطول والسعة . وإذا كانت أقدار هؤلاء الزنج ، عند الجاحظ ، لا تتعدّى أقدار الحيوانات والدواب فإن خطبهم كذلك لا ترتفع معانيها عن أقدار الحيوانات والدواب ، بل قد تكون أدنى منها مرتبة ، وذلك حين ترتفع معاني خطبهم عن أقدار الدواب بما «لا يُذكر» أو لا يستحقّ الذكر من هذه المعاني!

لقد كان الزنج والسودان مادةً طيّعةً في يد الجاحظ ، يقبلها كيف يشاء ، ويقطّعها ويركّبها كيف يشاء ، ويفصلها ويصلها بأية طريقة يشاء ، ويشبّهها ويُسبّبه بها . لقد كان الزنج والسودان فطيراً ، على نار الجاحظ أن تنضّجه أو تحرقه أو تتركه كما هو ، وما كان من الجاحظ إلا أن أحرق هذا الفطير حين أدناه من ناره التي لم تنضج غير أهل بابل من العرب والفرس . كان الجاحظ يتحدث عن ألوان الكلب وحين تعرّض للكلب الأسود قال بأن :

«كل شيء من الحيوان إذا أسودّ شعره أو جلده كان أقوى لبدنه ، ولا تكون معرفته بالحمودة ، (. . .) ، وإذا أسودّ الحمام حتى يدخل في الاحتراق صار مثل الزنجيّ الشديد البطش ، القليل المعرفة»^(٢) .

(١) انظر : البيان والتبيين ، ج : ٣ ، ص ٢٠ . ومن المعروف أن لعبده بدوي رأياً يذهب فيه إلى القول بأن

الشعراء السود هم الشعوبيون الأوائل . انظر : السود والحضارة العربية ، ص ١٩٨ .

(٢) الحيوان ، ج : ٢ ، ص ٧٩ .

لا يزعم الجاحظ ، في قوله السابق ، أن الزنج والسودان حيوانات أو بشر في عداد الوحوش والبهائم فحسب ، بل بذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، إلى درجة اعتبارهم بمثابة المرجعية التي تكتسب هذه الوحوش والبهائم حيوانيتها منها ، فهم الأصل في الحيوانية ، والوحوش والبهائم فروع وتبع لهم . إن عبارة الجاحظ تتأسس على تشبيه يمكن قراءته بوجهين ، الوجه الأول على أنه تشبيه قياسي ، والوجه الثاني على أنه تشبيه مقلوب ، وعلى كلا الوجهين سيكون الزنجي هو المرجعية والأصل في السواد وشدة البطش وقلة المعرفة . فعلى الوجه الأول ، جاء التشبيه على الصورة المألوفة ، حيث يكون المشبه به ، وهو الزنجي هنا ، أشدّ تمكناً من صفات السواد وشدة البطش وقلة المعرفة من المشبه ، وهو هنا الحيوان . ويشرح عبد القاهر الجرجاني هذا المعنى بالصورة التالية :

«بيانُ هذا : أن هاهنا أشياء هي أصولٌ في شدة السّواد كخافية الغراب والقار ونحو ذلك ، فإذا شُبّهت شيئاً بها كان طلبُ العكس في ذاك عكساً لما يُوجبه العقل ونقضاً للعادة ؛ لأن الواجب أن يُثبت المشكوك فيه بالقياس على المعروف لا أن يُتكلف في المعروف تعريفٌ بقياسه على المجهول وما ليس بموجود على الحقيقة . فأنت إذا قلت في شيء : هو كخافية الغراب فقد أردت أن تثبت له سواداً زائداً على ما يُعهد في جنسه وأن تصحّح زيادةً هي مجهولة له . وإذا لم يكن هاهنا ما يزيد على خافية الغراب في السواد فليت شعري ما الذي تريد من قياسه على غيره فيه؟» (١) .

وإذا قرأنا عبارة الجاحظ من منطلق أن التشبيه فيها مقلوب ، فإن المعنى لا يختلف كثيراً ، فالجاحظ يقصد من هذا التشبيه المقلوب أن يُوهم بأن الحيوان الأسود والباطش والجاهل زائدٌ على الزنجي في استحقاقه هذه الخصال ووجوب أن تجعل أصلاً فيه ، حتى لو كان الحيوان ، في الواقع ، قاصراً عن الزنجي في هذه الخصال . وهذا المعنى لا يستقيم ، بحسب قول الجرجاني ، إلا باعتراف ضمني من الجاحظ بأن الزنجي أعرف وأشهر وأتمّ وأكمل وأشدّ تمكناً في هذه الخصال من الحيوان . فقول محمد بن وهيب :

وبدا الصّباح كأن غرته
وجه الخليفة حين يُمتدحُ

(١) أسرار البلاغة ، ص ١٩١ - ١٩٢ .

إن هذا القول لا يستقيم إلا على فرضية الاعتراف الضمني من الشاعر بأن الصباح هو الأصل ووجه الخليفة هو الفرع ، فعلى هذا المعنى «جعل وجه الخليفة كأنه أعرف وأشهر وأتم وأكمل في النور والضياء من الصباح ، فاستقام له بحكم هذه النية أن يجعل الصباح فرعاً ووجه الخليفة أصلاً»^(١) .

إن سواد الزنجي هو الأصل ، وكل أسود غيره سيكون فرعاً وتابعاً له ؛ ولذا فعند حديث الجاحظ عن أي حيوان أسود ، يصبح استحضار الزنجي أمراً لا مفر منه ، حتى لو كان هذا الحيوان الأسود هو الأصل في السواد كالغراب . إن خافية (ريش) الغراب ، كما يقول الجرجاني ، هي الأصل في السواد ، وليس هناك ما يزيد عليها في السواد ، فإذا شبّهت شيئاً بها كان طلب العكس في ذلك خلافاً للعقل ونقضاً للعادة ، لكنه يصبح موافقاً للعقل وجارياً على العادة حين يكون هذا الشيء المشبّه به هو الزنجي الأسود . يقول الجاحظ : إن لون الغراب أسود ، بل هو «حالك السواد وشديد الاحتراق ، ويكون مثله من الناس ، الزنج ، فإنهم شرار الناس ، وأردأ الخلق تركيباً ومزاجاً»^(٢) . لم يكن الجاحظ يتحدث هنا عن الزنج ، بل كانت ألوان الغربان هي موضوع الحديث ، غير أن الزنجي لا بد أن يحضر في أي سياق يحضر فيه الحيوان الأسود . وفي موضع آخر كان الجاحظ يتحدث عن ألوان الحمام الكثيرة التي لا يشبهه فيها أحد ، فمن الحمام ما يكون أخضر وأحمر وأبيض وأسود ، ولكن الحمام حين يسود «فإنما ذلك احتراق ومجازة لحدّ النضج ، ومثل سود الحمام من الناس الزنج ، فإن أرحامهم جاوزت حدّ الإنضاج إلى الإحراق وشيَّطت الشمس شعورهم فتقبَّضت»^(٣) .

من يتأمل عبارتي الجاحظ الأخيرتين حين ماثل بين الغراب والحمام والزنجي ، يجد تشابهاً واضحاً بين العبارتين في التركيب اللغوي : [ويكون مثله من الناس الزنج] ، [ومثل سود الحمام من الناس الزنج] ، وذلك على الصورة التالية :

| | | | | |
|-------------|-----|------------------|----------|-------|
| التمثيل (١) | مثل | سواد الحمام | من الناس | الزنج |
| التمثيل (٢) | مثل | هـ [سواد الغراب] | من الناس | الزنج |

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٣١٤ .

(٣) الحيوان ، ج : ٣ ، ص ٢٤٥ .

لا يستخدم الجاحظ هذا التركيب اعتباطاً ، كما أن هذا التركيب لا يخلو من قصد ودلالة ، فالجاحظ بلاغي متبحر في تصاريف الكلام ، وصاحب حذق في طرائق «البيان والتبيين» ، فلا يعقل أن يكون هذا التركيب الذي يحضر كلما أراد الجاحظ المماثلة بين الحيوان الأسود والزنجي ، لا يعقل أن يأتي اعتباطاً ودون قصد ودلالة . إن التشبيه ليس هو الشكل البلاغي الأنسب لمثل هذه التراكيب ، فالبلاغيون يسمونه «التمثيل» ، وهو شكل بلاغي يتضمّن التشبيه إلا أنه لا يطابقه ، فالتشبيه مفهوم عام «والتمثيل أخص منه ، فكل تمثيل تشبيه ، وليس كل تشبيه تمثيلاً»^(١) ، والتمثيل عبارة عن المماثلة بين شيئين بأداة التشبيه أو دونها ، ولكن بشرط أن يأتي على غير أسلوب التشبيه . إن الميزة في هذا الشكل البلاغي الذي يتوسّل به الجاحظ في أكثر من موضع من أجل ربط الزنجي بالحيوان ، أن لموقعه في الكلم ميزة وتأثيراً ، فإذا جاء المعنى ابتداءً في صورة التمثيل كان له معنى وتأثير ، وإذا جاء التمثيل في أعقاب المعاني كان له معنى آخر وتأثير أقوى كما يقول الجرجاني ، فإذا جاء التمثيل على هذه الصورة الأخيرة ، وكان السياق سياق الدم ، «كان مسّه أوجع ، وميسمه ألدغ ، ووقعه أشدّ ، وحده أحد»^(٢) ، وهذا المغزى هو ما تذهب إليه تراكيب الجاحظ ، فالإتيان بها في أعقاب المعنى إنما كان الغرض منه أن يصبح هذا الدمّ للسودان والزنج حاداً ولادغاً وموجعاً .

لا تقف حدود التشبيه والتمثيل بالزنجي عند الجاحظ عند هذا القدر ، وهو لا يقيّد حريته في الكتابة عن الزنج والسودان بأي قيد ، وحين ندقّق في علاقة الجاحظ بالزنجي نكتشف أن الاقتران المعقود في مخيلة الجاحظ ليس بين الزنجي والحيوان الأسود فحسب ، بل هو اقتران عام بين الزنجي والحيوان ، مطلق الحيوان ، وبين الزنجي والأشياء ، مطلق الأشياء ، كما لو كان الزنجي حيواناً من الحيوانات ، أو شيئاً عديم القيمة بين الأشياء . في موضع من المواضع في كتاب «الحيوان» كان الجاحظ يتحدث عن بعض عيون الماء المعروفة أو المجهولة ، وحين وصل إلى عين تسمى «عين حوارا» نسب القول إلى غيره ، وكتب : «ويزعمون أن عين حوارا ترمى بمثل الزنوج»^(٣) ، أي

(١) أسرار البلاغة ، ص ٧٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٣ .

(٣) الحيوان ، ج ٥ ، ص ٩١ . وقد عجز محقق الكتاب عن التعرف على هذه العين .

تقذف ماءً أسود كالزئوج ، كأن الزنجي هو الأصل في السواد دون جميع الأشياء والمخلوقات . وهو ليس الأصل في السواد فحسب ، بل هو الأصل والغاية في كل خصلة قبيحة مذمومة ، أو حتى حسنة محمودة ، ولكن بشرط أن توجد في الحيوان . إن «ريح أبدان التيوس إليها ينتهي المثل» في النتن ، كما يقول الجاحظ ، لكن هذه المقولة لا تكون صادقة في كل الظروف والأحوال ، فإذا حضر الزنجي قد يكون هو منتهى الغاية والمثل في نتن الريح والعرق ، فتكون هذه المقولة كاذبة ، أو هي صادقة إلا حين يتعلّق الأمر بالزنجي ، فهي صادقة على وجهه ، وكاذبة على وجه آخر . فقد كان الجاحظ يتحدث عن التيوس وتن جلودها فقرنَ جلود التيوس بأباط الزئوج : «وجلود التيوس وجلود أباط الزنج منتنة العرق ، وسائر ذلك سليم ، والتيس إبط كله ، وتننه في الشتاء كنتنه في الصيف»^(١) . وفي المقابل فإن الزنجي يشبه الكلاب في طيب الأفواه ، فكما أن طيب الفم عامٌ في الكلاب ، فهو أيضاً عام في الزنج «ألا ترى أن طيب الأفواه عام في الزنج وفي كل مجنون يسيل لعابه»^(٢) . وينقل الجاحظ كذلك أن بعض أهل النظر زعم «أن الزنج أشبهوا الحمير في كل شيء حتى في الحُلاق ، فإنه ليس على ظهرها [الأرض] زنجي إلا وهو حَلَقِيّ . وقد غلط ، ليس عليها زنجي عليه مؤونة من أن يُنَاك»^(٣) .

يذكر الجاحظ أن هناك من زعم أن الزنج أشبهوا الحمير في كل شيء حتى في الأمراض الخاصة بالحمير كمرض الحُلاق^(٤) ، وهو مرض يصيب الفرس والحمار ، وهو أن يحمرّ قضيبيّه أو يتقرّش لكثرة السّفاد والنكاح ، فلا يكون له داء إلا أن يُخصى ، وربما سلم ومات ، وهو ما يكون علامة على أنه قد خرج من جنس الفحول . وهذا المعنى هو المقصود في زعم من نقل عنهم الجاحظ وأسماهم بـ«أهل النظر» ، فالزئوج في سفادهم يشبهون الحمير والكلاب ، وهم ، بحسب ما ينقل القرطبي عن قتادة :

(١) المصدر نفسه ، ج : ٥ ، ص ٤٦٦ .

(٢) الجاحظ ، البرصان والعرجان ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط : ٢ ، ١٩٨١) ، ص ١٠٦ .

(٣) الحيوان ، ج : ٥ ، ص ٣١٦ . وينقل القزويني هذه الملاحظة عن بعض العلماء ، انظر : علي الكاتبي

القزويني ، جوامع اللذة ، (ليبيا : تالة للطباعة والنشر ، ط : ١ ، ٢٠٠٢) ، ص ٢١٩ .

(٤) انظر : لسان العرب ، مادة (حلق) .

«حفاة عراة عماء عن الحق يتسافدون مثل الكلاب ويتهارجون تهارج الحمير»^(١) .
والجاحظ يذكر أن شاعراً من شعراء مضر قال حين أباح مسرف بن عُقبة المرّي المدينة
وكان هناك أمر قبيح من السودان والجند :

«فأفسد نسلكم بسواد لون

وأير مثل غرمول الحمار»^(٢)

والمعنى ذاته قد عبّر عنه جرير حين رأى الحيقطان ، وهو أحد شعراء السودان
البارزين ، وقد لبس في يوم عيد قميصاً أبيض :

«كأنه لما بدا للناس

أير حمار لف في قرطاس»^(٣)

إن هذا الاشتراك بين الحمير والزئوج في إفراط الشهوة وكثرة النكاح والسفاد ،
يتسبّب في اشتراكهم في الإصابة بالأمراض ذاتها ، وهي هنا تقشّر القضيب أو
احمراره ، ولا يكون لهذا المرض من دواء إلا بالخصاء ، كأنه بهذا الخضاء قد خرج من
جنس الفحول كثيري النكاح والسفاد ليدخل في جنس الإناث اللاتي يشتهين
الفحول . ويقود هذا المآل الأخير لفحول الحمير الحلقية إلى مرض الحلاق في الأتان ،
أنثى الحمار ، حين تشتهي الفحول ، وتتداولها الحُمُر ، فلا تشبع من السّفاد ، ولا تَعْلَقُ
مع ذلك ، فتصاب بداء في رحمها . وهذا هو المعنى المقصود من وراء استدراك
الجاحظ على أهل النظر ، فالزنجي حَلَقِي لأنه ليس عليه مؤونة من أن يُنَاكَ كأُنثَى
الحمار الحلقية . يستدرك الجاحظ على «أهل النظر» ، ويصف زعمهم بالغلط لا لكونه
غلطاً حقاً ، بل لكونه ناقصاً ، فهو يخص ذكور الزئوج دون إناثهم ، أو يخص الفحول
من ذكورهم دون الغلمان والخصيان الذين كانوا منتشرين في مدن العالم العربي
الإسلامي في زمن الجاحظ ؛ ولذا كان لا بدّ من إطلاق المرض في جميع الزئوج
الفحول والإناث والخصيان ، وذلك لإكمال المماثلة بينهم وبين الحمير ، فمادام هذا
المرض يصيب الحمير فحولاً وإناثاً ، فكان لا بدّ من استدراك الجاحظ لا لتخطئة
«أهل النظر» ، بل لإتمام وجوه الشبه بين الزئوج والحمير ، وهو الزعم الذي نقله

(١) تفسير القرطبي ، ج : ١١ ، ص ٥٣ .

(٢) فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ٢٠١ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ١٨٣ .

الجاحظ عن «أهل النظر» حين زعموا أن الزنج أشبهوا الحمير في كل شيء .
ليست هذه الأمراض والعيوب والألوان الحيوانية هي كل ما اختلقتة مخيلة
الجاحظ من وجوه الشبه بين الزنجي والحيوان ، فقبل وجوه الشبه هذه كان الجاحظ قد
اكتشف أن وجه الشبه الأولي والجوهري بين الزنجي والحيوان إنما يكمن في افتقاد
الاثنين للغة والبيان والتبيين . إن المماثلة بين الزنجي والحيوان عند الجاحظ لا تقوم
على أساس التشابه بينهما في خصال عَرَضِيَّة كاللون والأمراض والعيوب فحسب ،
بل تقوم على التشابه بينهما على أساس خصلة جوهرية هي العُجْمَة وانعدام القدرة
على البيان والتبيين . فالجاحظ يمنح اللغة والبيان والتبيين أهمية خاصة ، فهي بمثابة
الجوهر الذي يقوم الإنسان به ، فالإنسان لا يكون إنساناً إلا حين يكون فصيحاً وقادراً
على البيان والتبيين ، وحين يفتقد هذه الخصال يصبح كالحيوان الأعجم سواء
بسواء . فما الإنسان لولا لسانه إلا جسد من صورة من لحم ودم كما قال زهير بن أبي
سلمى :

وكائن ترى من صامت لك معجب
زيادته أو نقصه في التكلم
لسان الفتى نصف ونصف فؤاده

فلم يبق إلا صورة اللحم والدم
والجاحظ ينقل عن خالد بن صفوان قوله : «ما الإنسان لولا اللسان إلا صورة
مثلة أو بهيمة مُهْمَلَة^(١) ، وما أن الزنجي مفتقر إلى اللسان والبيان والتبيين ، فإنه إما أن
يكون شيئاً وتمثلاً أو هيكلاً جامداً مصوراً فاقد الإحساس والحياة ، وإما أن يكون
بهيمة مُهْمَلَة سائمة . وعلى هذه القاعدة فالزنجي لن يكون وحيداً في كونه صورة ممثلة
أو بهيمة مهملة ، فالزنجي ليس الأعجم الوحيد في عالم الجاحظ الغني بالبلغاء
والعُجْم ، وليس الزنجي هو الوحيد الفاقد لبلاغة البيان والتبيين ، فهناك المرأة التي
تعامل الجاحظ معها كما تعامل مع الزنجي ، بوصفها بشراً في عداد البهائم
العجماء^(٢) . فكلما تحدّث الجاحظ عن المرأة أُلصق صفة العي والعُجْمَة بها ، ولذا

(١) البيان والتبيين ، ج : ١ ، ص ١٥٤ .

(٢) انظر في هذا الموضوع بحث ميجان الرويلي عن : الحيوان بين المرأة والبيان ، (القاهرة : مجلة فصول ،

م : ١٢ ، ع : ٣ ، ١٩٩٣) ، ص ٧٩ .

كان الحيوان قرين المرأة في كل مرة يعرض الجاحظ للحديث عنها ، كما كان الحيوان ذاته قرين الزنجي كلما تحدّث عنه ، بل كلما تحدث عن الحيوان يأخذه الحديث مباشرة إلى الحديث عن المرأة والزنجي ، كأن الحيوان يستدعي الزنجي والمرأة ، وهذان الأخيران يستدعيان الحيوان الأعجم . وبما أن العجمة قرينة المرأة ، وبما أن البيان مخصوص بالفحول ، كان لا بدّ من تجريد الفحول الزوج من قواهم الجنسية التي شاع الحديث عنها في الثقافة العربية الإسلامية ، كان لا بدّ إذن من الجمع بين الزوج والحمير في مرض الحُلاق ؛ من أجل سلب خصلة الفحولة منهم ، وإخراجهم من جنس فحول الإنس المخصوصين بالبيان والتبيين ، وإدراجهم في جنس الإناث مع المرأة المخصوصة بالعي والعجمة ورداءة اللسان . إن المثال الوحيد الذي جمع بين السواد والفحولة والبيان والحكمة هو لقمان الحكيم ، فلقمان كان أسود نوبياً ، لكنّ العرب تقدّره وتعظّمه في الحكمة واللسان كما يقول الجاحظ ، وهو مع سواده وحكمته وبيانه واحد من الفحول المُتَجَبِّين . يروي الجاحظ أن «أُخْتُ لَقْمَانِ قَالَتْ لَامْرَأَةً لَقْمَانِ : إِنِّي امْرَأَةٌ مُحَمَّمَةٌ ، وَلَقْمَانُ رَجُلٌ مُحَكَّمٌ مُنْجَبٌ ، وَأَنَا فِي لَيْلَةٍ طَهْرِي فَهَبِي لِي لَيْلَتَكَ ، فَفَعَلْتُ فَبَاتَ فِي بَيْتِ امْرَأَةٍ لَقْمَانِ فَوَقَعَ عَلَيْهَا فَأَحْبَلَهَا بِلُقَيْمٍ»^(١) . فمادام لقمان حكيماً وذا بيان فلا بد أن يكون فحلاً منجباً ، ولكونه أسود نوبياً كان لا بد من تحريف مسار الفحولة والإنجاب ، ومن ثم مسار المدح والتعظيم الذي تكتّنه العرب للقمان ، فلقمان يأتي محارمه ، ويواقع أخته . ومن هنا لم يكن غريباً أن يشكّك الجاحظ في هوية لقمان هذا ، إذ لا يعقل أن يكون لقمان الأسود الذي يأتي محارمه هو نفسه لقمان الحكيم الذي ورد ذكره في القرآن الكريم!

يضع الجاحظ العقل واللسان والبيان والتبيين في مكانة خاصة ، فهي التي تميّز بين الإنسان والحيوان ، فالإنسان حيوان ناطق بياني ، في حين أن الحيوان كائن حيّ أعجم عيي فاقد للبيان والتبيين . وفي اعتقاد الجاحظ يعدّ اللسان (اللغة) أو البيان واحداً من أهم الأنساق الثقافية التي تجعل من الإنسان إنساناً ، وهو اعتقاد ليس خاصاً بالجاحظ وحده ، بل هو - كما سبق أن ذكرنا - اعتقاد راسخ في الثقافة العربية الإسلامية ، فالذي يجعل من الإنسان إنساناً ، في هذه الثقافة ، إنما هو تمثله للأعراف والأنساق الثقافية كاللغة والدين والسياسة والأخلاق والتاريخ والفن

(١) البيان والتبيين ، ج : ١ ، ص ١٦٤ .

والعادات والتقاليد . وهو اعتقاد أسهم في إخراج السودان من حظيرة الإنسانية ، وفي اعتبارهم صوراً ممثلة أو بهائم مهملة ؛ ولذا كان الجاحظ يذكر في أكثر من موضع أن الأمم المتحضرة أربع : العرب ، والفرس ، والروم ، والهند ؛ لأنها الأمم الوحيدة ، بحسب زعم الجاحظ وزعم من ينقل عنهم ، التي تمتلك «الأخلاق والآداب والحكم والعلم»^(١) ، أما الأمم الأخرى من الزنج وأشباه الزنج فخلو من هذه الأخلاق والآداب والحكم والعلم . وهذا يفترض أن عقول الزنج وأشباه الزنج في طبقة دون عقول تلك الأمم ، ف«عقول سودان الناس وحمراهم دون عقول السمر»^(٢) ، وهو يقصد بالسمر العرب والفرس أو أهل إقليم بابل بصورة عامة ، فلعله الاعتدال «صارت عقول أهل بابل وإقليمها فوق العقول ، وجمالهم فوق الجمال»^(٣) ، ولعله ذاتها كان إنسان هذا الإقليم فوق كل البشر بخواصه وعوامه . فحين يتحدث الجاحظ عن العوام فإنه لا يقصد الفلاحين وغيرهم ، وحين يتحدث عن الأمم لا يعني «مثل الببر والطيلسان ، ومثل موقان وجيلان ، ومثل الزنج وأشباه الزنج ، وإنما الأمم المذكورون من جميع الناس أربع : العرب وفارس والهند والروم ، والباقون همج وأشباه الهمج . وأما العوام من أهل ملتنا ودعوتنا ولغتنا وأدبنا وأخلاقنا فالطبقة التي عقولها وأخلاقها فوق تلك الأمم ، ولم يبلغوا منزلة الخاصة منا»^(٤) . وإذا كان العوام من أهل ملة الجاحظ ولغته وأدبه في طبقة فوق أمم الزنج وأشباه الزنج ، فإن خاصتهم في طبقة لا يبلغها أحد من البشر . لقد فاق أهل بابل جميع الأمم لا في العقول والجمال والأخلاق ، بل حتى في صفاء الألوان وجميع السمائل الباطنة والظاهرة ، ف«ألوان سكان إقليم بابل السمرة ، وهي أعدل الألوان ؛ لأنهم لم يولدوا في جبال ولا على سواحل بحار ، فخرجت عقولهم الباطنة من الاعتدال والاستواء على حسب ألوانهم وسمائلهم الظاهرة»^(٥) .

ولا يختلف الجاحظ في تعليل هذا الاعتدال والاستواء عن أي عالم عربي عاصره أو جاء من بعده ، فالموقد الشمسي هو علة الاعتدال والانحراف لدى الجميع ،

(١) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٠٤ .

(٢) الحيوان ، ج : ٣ ، ص ٢٤٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٣١٤ .

(٤) البيان والتبيين ، ج : ١ ، ص ١٣٠ .

(٥) البرصان والعرجان ، ص ٤٨ .

فهواء البيئة يتأثر بحرارة الشمس ، فيؤثر في طباع أهلها ، فالشمس بقربها أو بعدها تؤثر في هواء البيئة التي يعيش فيها البشر ، فيفسد هذا الهواء ويفسد بعد ذلك ماؤهم «وتفسد تربتهم ، فيعمل ذلك في طباعهم على الأيام كما فعل في طباع الزنج وطباع الصقالبة وطباع يأجوج ومأجوج»^(١) . والجاحظ كذلك لا يختلف عن أي عالم عربي كَتَبَ عن السودان في العصور الوسطى ، وذلك من حيث استخدام معجم الطبخ : النضج والاحتراق والنيء الفطير ، وهذا المعجم يستدعي المقابلة الضدية بين الزنج من السودان الجنوب ، وبين الصقالبة ويأجوج ومأجوج من شقران الشمال ، فحال الأم الأخيرة كحال من بردت بلاده فلم تطبخه الأرحام ، وحال الزنج كمن سخنت بلاده فأحرقت الأرحام^(٢) ، ف«الصقلبي من لم تنضجه الأرحام فهو فطير . وأرحام الزنجيات جاوزت حدَّ الإنضاج وأحرقت الأولاد»^(٣) . وجرياً وراء الماثلة بين البشر والحيوان ، سيكون حال الحمام الأبيض كحال الصقالبة من حيث إن «الصقلابي فطيرٌ خامٌ لم تنضجه الأرحام ؛ إذ كانت الأرحام في البلاد التي شمسها ضعيفة ، وإن اسودَّ الحمام فأينما ذلك احتراق ، ومجازة لحدِّ النضج ، ومث سود الحمام من الناس الزنج ، فإن أرحامهم جاوزت حدَّ الإنضاج إلى الإحراق ، وشيَّطت الشمس شعورهم فتقبَّضت»^(٤) . وبهذه الطريقة سيكون ممكناً للجاحظ - كما كان ممكناً لغيره - أن يفسر جميع خصال السودان والزواج الخلقة والخلقية ، وشمائلم الظاهرة والباطنة .

لم يكن الجاحظ إذن في نظرته إلى السودان والزواج يختلف عمن عاصره أو جاء بعده ، فالسودان والزواج ، عنده وعند الآخرين ، بهائم هائمة أو سباع متوحشة ، وهم عراة منتنون ، وحمقى لا يفقهون قولاً إلا بقدر ما تفهم الدواب والبهائم . غير أن الذي يثير الإشكال في موقف الجاحظ من السودان والزواج هو أنه صاحب أول رسالة تؤلَّف في الفخر بالسودان وتفضيلهم على البيضان ، فقبل أن يؤلَّف أبي العباس الناشئ الأكبر رسالته في «تفضيل السود على البيض» ، وقبل أن يؤلَّف محمد بن خلف بن المرزبان رسالته عن «السودان وفضلهم على البيضان» ، وقبل أن يؤلَّف أبو

(١) الحيوان ، ج : ٤ ، ص ٧٠ - ٧١ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٣١٤ .

(٣) البرصان والعرجان ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٤) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٧٩ .

الفرج ابن الجوزي رسالته عن «تنوير الغبش في فضل السودان والحبش»، وقبل أن يؤلف جلال الدين السيوطي رسالته المسماة «نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر»، قبل ظهور هذه الرسائل كان الجاحظ قد انتهى من تأليف رسالته في «فخر السودان على البيضان». غير أن الغريب في الموضوع أنه في الوقت الذي يرمى أبو العباس الناشئ بالهوس بسبب رسالته، وفي الوقت الذي يكون ابن المرزبان موضوعاً للسخرية والتهكم بسبب رسالته، في هذا الوقت يسلم الجاحظ من أي اتهام بالهوس والجنون، كما لم يكن موضعاً لسخرية أحد أو تهكمه بسبب رسالته، فما السبب في ذلك؟ إذا كان السيوطي قد سلم من ذلك؛ فلأنه لم يفضل السود على البيض والسمر، بل حشد الشواهد الشعرية التي تنتصر لكل لون، وبالأخص للون الأبيض، وإذا كان ابن الجوزي قد سلم من ذلك أيضاً؛ فلأنه إنما تطرق للموضوع من باب التدين والورع وبيان فضل السودان لا تفضيلهم على البيضان، فمنطلقه إسلامي واضح وهو أنه لا فضل لأسود على أبيض، و«لا فضل لأبيض على أسود، وإنما الفضل بالتقوى»^(١)، بل إنه يذكر أنه لم يؤلف هذا الكتاب إلا لبيان هذا الأمر، وذلك حينما رأى جماعة من أخيار الأحباش تنكسر قلوبهم لأجل اسوداد ألوانهم، فأعلمهم أن الاعتبار بالإحسان لا بالصور الحسان، ووضع لهم هذا الكتاب «في ذكر فضل كثير من الحبش والسودان»^(٢). لكن كيف سلم الجاحظ وهو لم يتطرق للموضوع من باب التدين والورع، كما لم يكن شاغله أن يحشد رسالته بشواهد شعرية كالسيوطي؟

كُتِبَ الكثير عن الجاحظ، وكُتِبَ الكثير عن أسلوبه المنطقي القياسي في التفكير، وهو الأسلوب الذي دفع الجاحظ، بحسب ما يذهب علي الوردي، إلى أن يكتب في أي موضوع يشاء ذماً ومدحاً، «فهو يكتب في الشيء ونقيضه، ويستطيع أن يأتي لكل وجهة بما يؤيدها من الأدلة المنطقية»^(٣)، بل ذهب بعض الباحثين إلى أن منهج الجاحظ في الحجاج والجدل منهج سفسطائي قادر على الاحتجاج للشيء ونقيضه معاً. وفي زمن الجاحظ ذكر ابن قتيبة أن الجاحظ كان يؤلف بعض رسائله

(١) تنوير الغبش في فضل السودان والحبش، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٣) علي الوردي، أسطورة الأدب الرفيع، (لندن: دار كوفان، ط ٢، ١٩٩٤)، ص ٢٣١.

للدلالة على الاقتدار الكلامي في الجدل والاحتجاج للشيء ونقيضه في أن واحد ، فقد بلغ به الاقتدار «إلى أن يعمل الشيء ونقيضه ، ويحتج لفضل السودان على البيضان ، وتجده يحتج مرة للعثمانية على الرفضة ومرة للزيدية على العثمانية وأهل السنة ومرة يفضل علياً رضي الله عنه ومرة يؤخره»^(١) . فهل كان تأليف الجاحظ لرسالة «فخر السودان على البيضان» للتدليل على قدرته على الاحتجاج للشيء (السودان) ونقيضه (البيضان)؟ هل كانت الرسالة فرصة للجاحظ لممارسة الجدل العقلي بالانتصار للقبيح على الحسن ، أو من باب تحسين القبيح؟ لقد كان تحسين القبيح وتقبيح الحسن موضوعاً مطروحاً في تلك العصور كشكل من أشكال الكتابة الأدبية العامة ، ولأبي منصور الشعالبي (٣٥٠ - ٤٢٩ هـ) كتاباً يحمل اسم «تحسين القبيح وتقبيح الحسن»^(٢) ، تطرق فيه إلى موضوعات عدة ، ومنها تحسين لون السواد وتقبيح لون البياض . وقد كان اقتدار الكاتب على هذا النوع من الكتابة دليلاً على براعته وبلاغته وقدرته على تصريف الكلام ، ويعدُّ ابن القيم الجوزية هذا النوع من الكتابة من سحر البيان ؛ «لكون القادر على البيان يكون قادراً على تحسين القبيح وتقبيح الحسن»^(٣) .

وبناءً على هذا ، هل يمكننا الاستنتاج أن الجاحظ إنما كان يفخر بالسودان على البيضان ليثبت قدرته على جزل الكلام وسرّ البلاغة وسحر البيان ، وفضلاً عن ذلك ، ليثبت قدرته على الحجاج والجدل؟ هل كانت رسالة «فخر السودان على البيضان» مجرد جدل سفسطائي أراد الجاحظ من ورائه أن يثبت أن كل شيء - حتى مناقب السودان - قابل لأن يكون صادقاً وصحيحاً إذا أحسن الاستدلال عليه والاحتجاج له؟ ليس في الرسالة ما يثبت هذا الافتراض ، كما ليس فيها ما ينفيه صراحةً ، لكن الرسالة تشتمل في افتتاحيتها على ذكر للسبب من تأليفها ، وهذا السبب إذا لم يثبت الافتراض السابق ، فإنه ، على أقل تقدير ، سوف يصرف طابع الجدلية والصدق في هذه الرسالة ، وهو ما يجعلها مختلفة عن رسالة أبي العباس

(١) تأويل مختلف الحديث ، ص ٥٩ .

(٢) انظر : كارل بروكلمان ، تاريخ الأدب العربي ، تر : عبد الحليم النجار ورمضان عبد التواب ، (القاهرة :

دار المعارف ، ط ٣) ، ج ٥ ، ص ١٩٧ .

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين ، ج ٣ ، ص ٢٦٨ .

الناشئ ورسالة ابن المرزبان ، وهما الرسالتان اللتان كانتا صادقتين وجادتين في الاستدلال على حُسن الحسن لا على تقبيح الحسن . وقد ذكر الجاحظ في رسالة «مناقب الترك» أن «أنفع المدائح للمادح وأجداها على الممدوح ، وأبقاها أثراً وأحسنها ذكراً : أن يكون المديح صدقاً»^(١) ، وحين يفتقد هذا المديح الصدق فإنه يكون عديم النفع للمادح ، وعديم الجدوى على الممدوح ، وقابلة للزوال في أية لحظة . والصدق هنا ليس بالضرورة المقابل الحاسم للكذب والزيف والنفاق ، بل قد يكون مقابلاً للمدح نفسه حين يصطبغ بطابع الهزل والسخرية والمزاح كما هو الشأن في رسالة «فخر السودان على البيضان» .

لقد كتب الجاحظ أكثر من رسالة في المفاخرة والمحاجة بين الأمم والثقافات ، ولكن أشهرها ثلاث رسائل ، هي «الرد على النصارى» ، و«مناقب الترك» ، و«فخر السودان على البيضان» . وإذا علمنا أن الجاحظ كثيراً ما كان يستجيب - وبالاخصيص فيما يتعلق بحديثه عن الآخرين - لشروط توازن النظام السياسي في عصره ، وذلك بالتعبير عن «الرأي الذي تحمله السلطة عن الآخر ، وهو رأي مشحون بخلفيات مذهبية وسياسية تعكس ، إلى حد كبير ، درجة التوتر والصراع على السلطة الذي ميّز عهود الدولة العباسية»^(٢) ، إذا علمنا هذا يمكننا أن نقدّر الطابع السياسي في رسالة «الرد على النصارى» ورسالة «مناقب الترك» ، فالرسالة الأولى استجابت لظروف تميّزت بتوتر خاص مع النصارى من بدأ يعلن تبرّمه من دولة بني العباس ، وهو ما حمل بعض الباحثين على الاعتقاد بأن هذه الرسالة إنما تعكس سياسة الدولة في عهد المتوكل تجاه النصارى^(٣) ، فمن المعروف أن عهد المتوكل قد تميّز باضطهاد واضح لأهل الذمة ، فقد أمر المتوكل «بأخذ النصارى وأهل الذمة كلّهم بلبس الطيالة العسلية والزنانير وركوب السروج (. . .) ، ومن لبس منهم عمامة فكذلك يكون لونها لون العسليّ ، ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي ، وأمر بأخذ ماليكهم بلبس الزنانير ولبس المناطق ، وأمر بهدم بيعهم المحدثه ، وبأخذ العشر من

(١) الجاحظ ، مناقب الترك ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ٣٦ .

(٢) الغرب المتخيّل ، ص ١١٣ .

(٣) انظر : المرجع نفسه ، ص ١١٣ ، وهو ينقل هذا الرأي عن علي أبو ملحم ، وهو أحد المحقّقين المعروفين لمؤلفات الجاحظ .

منازلهم ، وإذا كان الموضع واسعاً صَيَّرَ مسجداً ، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجداً صَيَّرَ فضاء ، وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمورة تفريقاً بين منازلهم وبين منازل المسلمين ، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين ، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتاتيب المسلمين ولا يعلمهم مسلم ، ونهى أن يظهروا في صليب وإن في الطريق ، وأمر بتسوية قبورهم مع الأرض لثلاث تشبه قبور المسلمين^(١) ، بل كتب في ذلك كتاباً إلى عماله في الآفاق ، شدّد فيه على ضرورة الالتزام بما أمر به بوصفه هو أمير المؤمنين ، وما يأمر به إنما يريد منه إعزاز الإسلام ، وإذلال الكفر .

أما رسالة «مناقب الترك» فطابعها السياسي واضح وصريح ، فهي رسالة كتبها الجاحظ في أيام المعتصم ، لكنها لم تصل إلى يد الخليفة ؛ لأسباب يطول ذكرها كما يقول الجاحظ^(٢) . ومن المعروف أن المعتصم ، وهو من أم تركيّة وثامن خلفاء بني العباس ، أولُ مَنْ استكثر في جنده من المماليك الأتراك ، حتى «ضاقت بهم بغداد ، وتأذى بهم الناس ، وزاحمهم في دورهم ، وتعرّضوا بالنساء»^(٣) ، وكانوا السبب وراء انتقال عاصمة الخلافة العباسية من بغداد إلى سامراء التي أمر المعتصم ببنائها في العام ٢٢١هـ . ثم إن هذه الرسالة بقيت في حوزة الجاحظ ناقصة ، ولم يرجع إليها ليكملها ويخرجها إلا في خلافة المتوكّل ، حيث قام بإهدائها إلى أكبر أمرائه ووزرائه وهو الفتح بن خاقان . فماذا ينتظر القارئ من رسالة كتبت في عهد تكاثر فيه الأتراك في بغداد وسامراء؟ وكيف ستكون طبيعة رسالة موجهة إلى الفتح بن خاقان التركي في مناقب الترك وهم عصب جند الخلافة آنذاك؟ ثم كيف سيكون حال الجاحظ ، وهو معتزلي ، في عهد اتسم بالعداء للاعتزال؟ يذهب بعض الباحثين إلى أن رسالة الجاحظ في «مناقب الترك» وعامة جند الخلافة إنما كانت احتيالياً من الجاحظ للخروج من المحنة التي تعرّض لها المعتزلة في عهد المتوكّل ، فأحمد أمين يذهب إلى أن الجاحظ ما كان له أن ينجو من نكبة الاعتزال إلا لأنه «مرنٌ ، وقد دفع عنه الشرّ

(١) تاريخ الطبري ، ج : ٥ ، ص : ٣٠٤ .

(٢) انظر : مناقب الترك ، رسائل الجاحظ ، ص : ٣٦ .

(٣) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، ص : ٢٣١ .

بمرونته ، وبما قدّم من رسالته في إعلان شأن الأتراك واتصاله بالفتح بن خاقان^(١) . فبعد أربعة عشر عاماً من إلزام المأمون للناس بالقول بخلق القرآن ، جاء المتوكّل لينسف هذه المقالة الاعتزالية ، ونهى عن القول بخلق القرآن والجدال في الكلام ، وكتب بهذا الأمر إلى الأمصار ، واستقدم المحدثين إلى سامراء ، وأجزل صلاتهم ، ورووا أحاديث الرؤية والصفات ، وغضب على أحمد بن أبي دؤاد ، وقتل ابن الزيات ، وكان الجاحظ نفسه أحد المطلوبين للجند وأوشك أن يقتل هو أيضاً .

إن وضعيّة كهذه سوف تُجبر الجاحظ أن يخضع لرغبة السلطة السياسية ، وأن يكتب لإرضائها جاداً أو متظاهراً بالجدّ . وعلى هذا ، فإن رسائل مثل «الرد على النصارى» و«مناقب الترك» إنما اكتسبت طابع الجدّ أو التظاهر بالصدق بسبب خضوعها لشروط التوازن في النظام السياسي المتقلب في دولة بني العباس التي عاصر الجاحظ من خلفائها اثني عشر خليفة من المهدي (١٦٩هـ) إلى المهدي (٢٥٦هـ) . وإذا كان هذا حال الرسالتين الأوليين فإن الحال مختلف مع رسالة «فخر السودان على البيضان» ، فلا يبدو أن هذه الرسالة كانت تخضع للشروط التي خضعت لها الرسالتان السابقتان ، فالحديث عن مناقب السودان ليس بأهمية وخطورة الحديث عن مناقب الأتراك ، فالأتراك كانوا قوة كبيرة في الحياة السياسية في زمن الجاحظ وخصوصاً بعد أن استكثر المعتصم منهم ، وأصبحوا من أكابر جند الخلافة وأمرائهم ، حيث «استولوا منذ قتل المتوكّل على المملكة ، واستضعفوا الخلفاء ، فكان الخليفة في يدهم كالأسير ، إن شأؤوا أبقوه ، وإن شأؤوا خلعه ، وإن شأؤوا قتلوه»^(٢) . هكذا كان شأن الأتراك في زمن الجاحظ ، في حين لم يكن شأن السودان ليرقى إلى شأن الأتراك ، فلم يكن منهم وزير كبير ولا قاض ذو سلطة واسعة ، بل كانوا يمتنون أدنى المهن وأكثرها مشقة ، وهي مهنة «كسح السباخ» في أراضي البصرة . ومن هنا يبدو أن كتابة الجاحظ عن مناقب السودان لم تكن خاضعة تحت أي مؤثر سياسي ؛ ولذا لم تكن هذه الكتابة محاطة بمحذورات واحترازاات خشيةً من زلل اللسان ، بل لم يكن على الجاحظ إلا أن يحسن الاستدلال والقياس ، ويجيد الاحتجاج وإقامة البرهان . وليس معنى ذلك أنه ليس لرسالة «فخر السودان على البيضان» ما يبررها ، بل المعنى

(١) أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط ٣ : د . ت) ، م ١ : ص ٣٩ .

(٢) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، ص ٢٤٣ .

أن المبرّر في هذه الرسالة على خلاف رسالة «مناقب الترك» ، فهذه الأخيرة موجّهة إلى وزير معروف في مديح أصله وأصل جنده ، وذلك لغاية سياسية ، وبدافع ذاتي من قبل الجاحظ المعتزلي الذي استشعر الخطر الذي نزل بالمعتزلة . أما رسالة «فخر السودان على البيضان» فلم تكن لغاية سياسية ولا بدافع ذاتي نابع من الجاحظ نفسه ، بل جاءت الرسالة ، كما يذكر الجاحظ في افتتاحيتها ، بناءً على طلب من شخصية غير معروفة ، لكنها أرفع من الجاحظ مرتبة ومنصباً ، والسياق يشير إلى أن هذه الشخصية قد قرأت كتاب الجاحظ عن «محااجة الصّرحاء والهجناء» ، وحين وجد هذا الشخص الكتاب يخلو من ذكر شيء من مفاخر السودان ، أحبّ أن يكتب له الجاحظ ما يحضره من هذه المفاخر ، وما كان من الجاحظ إلا أن لبّى هذا الطلب .

لقد تفتّن الجاحظ في تعداد كل ما حضره من المحمود من كل شيء أسود من بشر أو شجر أو حجر ، فمن مناقب السودان أن منهم لقمان الحكيم ، وبلال مؤذن الرسول ، وسعيد بن جبير ، ومهجع ، والمقداد بن الأسود ، ووحشي ، ومكحول الفقيه ، والحيقطان الشاعر ، وجليبيب ، وفرج الحجام ، وسنيح بن ربا ، وعكيم الحبشي وغيرهم . كما أن التمر الأسود أكثر حلاوة ، وأحسن ما تكون النخيل إذا كانت سود الجذوع ، وأحسن الخضرة ما ضارع السواد ، وأعلى الخشب الأبنوس ، وشعور الناس في الجنة سوداء ، وأكرم ما في الإنسان حدقته وهما سوداوان ، وأنفع ما في الإنسان كبده وهي سوداء ، وأعزّ ما في الإنسان سويداء قلبه ، وأحسن ما تكون شفاه المرأة للتقبيل حين تميل إلى السواد ، وأطيب الظلّ وأبرده ما كان أسود ، والليل أسود وقد جعله الله سكناً وراحةً ، وأكرم العطر المسك والعنبر وهما أسودان ، وأصلب الأحجار والأشجار سودها ، وأشرف الأحجار الحجر الأسود . . إلخ

لا يقف احتجاج الجاحظ على مناقب السودان ومفاخرهم عند هذا القدر ، بل يتطرّق الجاحظ في هذه الرسالة إلى أمور تعرّض لها هو وغيره من قبل ، ووظفها هو وغيره لصالح الانتقاص من قيمة السودان والزنوج ، ومن ثمّ إدراجهم في عداد الوحوش والبهائم . ولكن مادام الأمر يتعلّق بالقدرة على تحسين القبيح بقوة الحجة ومهارة الاحتجاج مهما كان موضوع الحجة والاحتجاج ، مادام الأمر كذلك فإن على الجاحظ أن يصرّف كل الصور النمطية السلبية عن السودان ، وذلك من خلال إعادة قراءة وإعادة تأويل لهذه الصور ؛ لتكون هذه الصور في عداد المناقب والمفاخر بعد أن كانت من المثالب والهجاء ضدّ السودان . ولن يتطلب الأمر أكثر من تحويل دلالات

الصور من السلب إلى الإيجاب ، وما قد يستدعيه ذلك من دحض للحجج القديمة ، وتوجيه مختلف لمسار القياس والاستدلال . فعلى سبيل المثال يذكر الجاحظ أن السودان أناس طيبون أسخياء ، وهذه الخصلة كانت دليلاً على ضعف عقولهم ، وقصر رويّاتهم ، وجهلهم بعواقب الأمور^(١) ؛ ولذا فإن المطلوب من الجاحظ أن يثبت عكس ذلك ، فعلى هذا القياس ينبغي أن يكون أعقل الناس وأعلمهم هو نفسه أبخلهم وأقلهم خيراً ، في حين أن الصقالبة ، كما ينقل الجاحظ ، أبخل من الروم ، والروم أبعد رويّة وأشدّ عقولاً ، وعلى القياس السابق كان ينبغي أن تكون الصقالبة أسخى من الروم وأكرم ، وقس على شاكلة ذلك بخل النساء وضعف عقولهم ، وبخل الصبيان وضعف عقولهم ، وذلك مقارنة بالرجال ، فعلى هذا القياس ينبغي أن يكون النساء والصبيان أوفر عقلاً وعلماً من الرجال . لقد قلب الجاحظ هذا القياس كما قلب المعادلة بين السخاء والغباء وبين البخل ووفرة العقل ، فصار السخاء في الزنج قيمة وفضيلة ، بعد أن كان سبّةً ومنقصةً ؛ إذ «كيف صار قلة العقل هو سبب سخاء الزنج؟ وقد أقررتم لهم بالسخاء ثم ادعيتهم ما لا يُعرف ، وقد وقّفناكم على إدحاض حجتكم في ذلك بالقياس الصحيح»^(٢) . وقد سبق للجاحظ في كتاب «البخلاء» أن تطرّق إلى هذا الموضوع ودحضه بالقياس ذاته على لسان أبي العاص الثقفي ، يقول : «وقد علمنا أن الزنج أقصر الناس فكرة ورويّة وأذهلهم عن معرفة العاقبة . فلو كان سخاؤهم إنما هو لكلال حدّهم ، ونقص عقولهم ، وقلة معرفتهم ، لكان ينبغي لفارس أن تكون أبخل من الروم ، وتكون الروم أبخل من الصقالبة ، وكان ينبغي في الرجال في الجملة ، أن يكونوا أبخل من النساء في الجملة ، وكان ينبغي للصبيان أن يكونوا أسخى من النساء ، وكان ينبغي أن يكون أقلّ البخلاء عقلاً أقلّ من أشدّ الأجواد عقلاً»^(٣) ،

الحجة هي الحجة نفسها لم تتغيّر ، والقياس هو القياس نفسه لم يختلف ، إلا أن الذي تغيّر واختلف هو الموقف المبدئي من الزنج ، فهؤلاء ، في كتاب «البخلاء» وعلى لسان أبي العاص ، أقصر الناس فكرة ورويّة ، وأذهلهم عن معرفة العاقبة ، لكن رسالة

(١) انظر : فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ١٩٦

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٧ .

(٣) البخلاء ، ص ١٥٧ .

«فخر السودان على البيضان» تسعى ، وعلى لسان السودان أنفسهم ، إلى إثبات عكس ذلك ، إلى إثبات أن العقل هبة من الله ، وحسن الخلق هبة ، والسخاء هبة ، بل إن الإنسان يزداد من العقل بقدر ما يزداد من الأفعال الجميلة والأخلاق الفاضلة . وعلى هذا ، وإذا كان الناس مجمعين «على أنه ليس في الأرض أمة السخاء فيها أعمّ ، وعليها أغلب من الزنج» ، فإن ذلك يفترض أن الزنج من أوفر الأمم عقلاً وعلماً وثقافةً ، ولذا كان لهم معرفة بالأشعار والأخبار والمعارف والتفلسف^(١) ، فبقدر ما شرفت أخلاقهم شرفت عقولهم .

وعلى صعيد آخر ، فقد سبق للجاحظ أن تحدّث ، بلسانه الخاص أو بلسان آخرين ينقل عنهم ، عن بلاغة السودان وخطابة الزنج ، كما سبق له أن وصفها بكل قيمة سلبية ، وبكل حكم انتقاصي ، فهي خطب معانيها أجفى وأغلظ ولا ترتفع عن أقدار الدوابّ إلا بما لا يُذكر ، أما ألفاظها فأخطل وأجهل . لكن هذه الأحكام والقيم السلبية سوف تقلب ليكون الزنج أخطب الناس ، وأبعدهم عن عيوب الكلام والخطابة كالحبسة والفأفة والسكتات والالتفاتات وغيرها ، فليس «في الأرض لغة أخفّ على اللسان من لغتهم ، ولا في الأرض قوم أذرب ألسنة ، ولا أقلّ تمطيّاً منهم . وليس في الأرض قوم إلا وأنت تصيب فيهم الأرتّ والفأفة والعيبى ، ومن في لسانه حبسة ، غيرهم . والرجل منهم يخطب عند الملك بالزنج من لدن طلوع الشمس إلى غروبها ، فلا يستعين بالتفاتة ولا بسكتة حتى يفرغ من كلامه»^(٢) . وبهذه الطريقة سوف تتحوّل مثالب السودان إلى مناقب ، ونقصهم إلى مفخرة .

واضح كيف أن الأمر لا يتطلب أكثر من قلب للحجة والقياس ، وقوة الحجة وصحة القياس لا تتطلبان وجود موضوع الحجة والقياس في الواقع بقدر ما تتطلب قوة برهانية واستدلالية وإقناعية ، أما سلامتها الافتراضية فيمكن البرهنة عليها من خلال وسائل الجدل والمغالطات ، والجاحظ أوفر من حاز هذه الصفات ، فهو جدلي «واسع العلم بالكلام كثير التبخر فيه» ؛ ولذا لم يتعذّر عليه تحويل الدليل وقلب القياس وتحريف البرهان لصالح ما يريد أو ما يُطلب منه ، حتى لو تعارض هذا مع ما سبق أن قرّره وجزم بصحته ، والدليل على هذا التعارض هو تفسير الجاحظ لسواد

(١) انظر : فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ٢١٣ و ٢١٩ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

البشر ، فرأي الجاحظ ، فيما عدا رسالة «فخر السودان على البيضان» ، أن السودان البشر إنما كانوا مشوّهين وفاسدي المزاج والتكوين بسبب حرارة الشمس التي أحرقت جلودهم وعقولهم ، وأفسدت مزاجهم وتكوينهم ، غير أن هذا التفسير يجب تعديله ليتناسب مع «مناقب السودان» . ومن هنا سوف يرفض الجاحظ الحتمية الدينية ذات الأصل التوراتي والتي تذهب إلى أن سواد السودان إنما كان لعنة إلهية ، وتشويهاً لهم بسبب دعوة صدرت من نبي الله نوح على ابنه حام ، لكنّه سيبقى متبنياً للحتمية الطبيعية التي جعلت سواد السودان قدراً لهم لقرب بلادهم من الشمس ، غير أن هذا التبنّي يستوجب دحض مفاهيم التشويه والاعتدال ، ودحض الأحكام القيمية التي اقترنت بهذه المفاهيم ، وهذا ما فعله الجاحظ . وعلى هذا سيكون سواد السودان من فعل حرارة الشمس وقرب بلادهم منها ، لكنّ هذا السواد لا يستلزم دلالة انتقاصية ، وهذا القرب من الشمس لا يستوجب معالجته بمفاهيم التشوّه وفساد التكوين والمزاج والمسخ والعقوبة الإلهية . يقول الجاحظ على لسان السودان :

«إن الله تعالى لم يجعلنا سوداً تشويهاً بخلقنا ، ولكنّ البلد فعل ذلك بنا ، والحجة في ذلك أن في العرب قبائل سوداً كبني سليم بن منصور ، وكل من نزل الحرّة من غير بني سليم كلهم سود (. . .) ، والسواد والبياض إنما هما من قبل خلقة البلد ، وما طبع الله عليه الماء والتربة ، ومن قبل قرب الشمس وبعدها ، وشدة حرّها ولينها . وليس ذلك من قبل مسخ ولا عقوبة ، ولا تشويه ولا تقصير»

وعلى هذا الفهم فليس للسوداء قيمة سلبية ، كما ليس للبياض قيمة إيجابية ، فما إفراط سواد السودان إلا كإفراط بياض البيضان ، وإفراط حمرة الحمران ، وكذلك إفراط السُمرة المتولدة بين هذه الألوان والتي جعلها الجاحظ فيما سبق اللون الأصفى الخاص بأهل إقليم بابل . وانطلاقاً من تصنيف البشر على أساس ألوانهم ، سوف يتمكّن الجاحظ من إثارة أبرز أشكال الجدل العقلي في هذه الرسالة ، وذلك حين تعرّض لشرح الحديث الذي روي عن الرسول ﷺ ، وهو قوله : «بُعِثَ إلى كل أحرمر وأسود» . إن الرسول بعث إلى الناس كافةً ، وبحسب نص الحديث فإن الناس لا يخرجون عن هذين الوصفين ، فإما أن يكونوا سوداً ، وإما أن يكونوا حمراً ، فإذا كان السواد وصفاً مقصوراً على الزنج وغيرهم من أجناس السودان ، فإن الرسول قد بعث إليهم حين عناهم بقوله «الأسود» ، فبقي إذن تحديد الصنف الثاني المقصود بالبعثة وهو «الأحمر» ، كما بقي تحديد إلى أيّ الصنفين ينتمي العرب الذين بعث النبي

ﷺ فيهم أول ما بُعث ، «فإن كانت العرب من الأحمر ، فقد دخلت في عداد الروم والصقالبة ، وفارس وخراسان . وإن كانت من السود ، فقد اشتق لها هذا الاسم من اسمنا . وإنما قيل لهم وهم أدمٌ وسُمِرُ سَوْدٌ ، حين دخلوا معنا في جُمْلتنا ، كما يجعل العربُ الإناث من الذكور ذكوراً»^(١) . وهذه المماثلة بين السود والذكور ، وبين العرب والإناث إنما كانت تذهب إلى جعل العرب تابعين للسودان بقصد البعثة ، فإذا لم يكن العرب حُمراً ، فإنهم إما يكون خارج قصد البعثة من حيث إنهم لاحمر ولا سود ، وإما أن يدخلوا في عداد السود . وعلى هذا الوجه الأخير سيكون الزنج هم السود الخُلص المقصودين بالبعثة بالأصالة ، والعرب أشباه الخُلص المقصودين بالبعثة بالتبعية .

إن حديث الجاحظ عن الخُلص وأشباه الخُلص سوف يكشف العلاقة الخفية بين هذه الرسالة وبين رسالته في «محااجة الصرحاء والهجناء» ، كما سوف يكشف السبب الذي حمل ذلك الشخص الذي قرأ هذه الرسالة الأخيرة على أن يطلب من الجاحظ أن يكتب له رسالة عن مفاخر السودان . فالجاحظ قد تحدّث في رسالة «محااجة الصرحاء والهجناء» عن السودان ، وهو يقصد بهم العرب أو السودان أشباه الخُلص^(٢) بحسب تعبيره في رسالة «فخر السودان على البيضان» ، فهل كان الجاحظ يقصد الجمع بين العرب والسودان الذين لم يتحدّث عنهم في «محااجة الصرحاء والهجناء»؟ وهل آخر الجاحظ الحديث عن السودان الخُلص متعمداً كما يقول؟ أم إنه أخرج حين تنبّه شخص إلى قصده؟ هل أراد الجاحظ أن يرّد عن نفسه أية شبهة باتهامه بالشعوبية وذلك حين جمع بين العرب والسودان؟ فقد كان وصف العرب بالسود من وسائل الشعوبيين للانتقاص من شأن العرب ، وزرارة بالإسلام حيث إنهم ربطوا بين الإسلام والسود ، وكانوا يصفون الإسلام بأنه «الدين الأسود» ، والمجوسية بأنها «الدين الأبيض»^(٣) . وقد سبق لابن غرسية ، وهو أحد الشعوبيين من نصارى الأندلس ، أن وزان بين العرب والعجم ، ففخر ببياض العجم على سمرة أو

(١) المصدر نفسه ، ص ٢١٠ .

(٢) انظر تعليق عبد أ . مهنا محقق رسائل الجاحظ : رسائل الجاحظ ، (بيروت : دار الحداثة ، ط ١ : ،

١٩٨٨) ، ج ١ ، ص ١٥٢ ، هامش المحقق رقم (٣) .

(٣) انظر : السود والحضارة العربية ، ص ١٦٥ - ١٦٦ .

سواد العرب ، كما عقد مقايضة بين هاجر القبطية أم إسماعيل وأم العرب العدنانيين ، وبين سيّدتها سارة أم العجم . وبعض الشعوبيين وصف هاجر باللخناء ، «وبنو اللخناء عندهم : العرب ؛ لأنهم من ولد هاجر وهي أمة»^(١) ، واللخن هو «نتن الريح» ، و«أكثر ما يكون في السودان»^(٢) . وابن غرسية يصف العرب بأنهم «الغربان الغربان» ، في حين أن العجم عنده شقر صفر سلموا من السواد ومن نسب الأقباط والأنباط . يقول عن العجم :

«جبابرة ، قياصرة (. . .) صُقورة ، غلبت عليهم شقورة ، وشقورة الخرصان [سنان الرمح] ، لكنهم خُطبة بالخرصان :

ما ضرّهم أن شَهِدوا مِجَاجَا

أو كافَحُوا يوم الوغى الأندادا

ألا يكون لونهم سوادا

أرومة رومية ، وجرثومة أصفرية (. . .) من القُدُم ، المُلس الأدم ، لم تُعرق فيهم الأقباط ، ولا الأنباط ، حسب حريّ ، ونسب سريّ ، أمكم [هاجر] لأمنا [سارة] كانت أمة»^(٣) .

إذا كان العرب يرجعون إلى إسماعيل وهو ابن هاجر القبطية ، فإن العرب يمتّون بسبب قويٍّ إلى السودان الحاميين ؛ لأن القبط ، بحسب المؤرخين العرب ، من ذرية حام بن نوح ، فهم من أولاد قوط بن حام ، أو مصرام بن ينصر بن حام بن نوح ، والجاحظ نفسه ينقل أن «القبط جنس من السودان وقد طلب منهم خليل الرحمن الولدَ ، فولد له منهم نبيّ عظيم الشأن ، وهو أبو العرب إسماعيل عليه السلام . وطلب النبيّ ﷺ منهم الولد ، وولد له إبراهيم ، وكنّاه به جبريل»^(٤) . وعلى هذا أيضاً سيكون

(١) ابن عبد ربه ، العقد الفريد ، تح : عبد المجيد الترحيني ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ٣ ، ١٩٨٧) ، ج : ٣ ، ص ٣٥٧ .

(٢) لسان العرب ، مادة (لخن) .

(٣) ابن غرسية ، رسالة ابن غرسية ، في : نوادر المخطوطات ، مرجع سابق ، ج : ١ ، ص ٢٧٢ . ومن المعروف أن بني العباس كانوا يسمون بالسودّة ، لاتخاذهم السواد شعاراً لهم ، وأحياناً يسمون بسالسدانس ، انظر : سير أعلام النبلاء ج : ٥ ص : ٤٠٨ .

(٤) فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ٢١٨ .

السودان هم الحاميين الخَلَص ، في حين أن العرب هم السودان الحاميون أشباه الخَلَص . فهل كان الجاحظ يهدف إلى هذا المغزى حين قرن بين السودان الخَلَص ، وبين العرب السودان أشباه الخَلَص ؟ وهل كان الشخص الذي قرأ «محااجة الصرحاء والهجناء» قد تنبّه إلى هذا المعنى ، فأراد أن يستجلي رأي الجاحظ ، أو أن يحمل الجاحظ على الفصل بين العرب والسودان؟ وهل كانت رغبة هذا الشخص صادقة أم كان يحتال على الجاحظ ويغشه وينصب له شراكه وفخاخه؟ وهل تنبّه الجاحظ إلى قصد هذا الشخص حين خاطبه بقوله : «وذكرتَ - أعاذك الله من الغشّ - كتابي في محااجة الصرحاء للهجناء»؟ ثم هل استجاب الجاحظ لهذا الطلب خوفاً من الاتهام بالشعوبية ، وهو الذي نقل قصيدة الحيقطان التي كانت «تحتجّ بها اليمانية على قريش ومضر ، ويحتجّ بها العجم والحبش على العرب»^(١)؟ وهل حقّق الجاحظ رغبة ذلك الشخص حين قرن بين السودان والعرب في رسالة «فخر السودان على البيضان» كما قرن بينهما من قبل في رسالة «محااجة الصرحاء والهجناء»؟ ثم هل كانت هذه الرسالة جادة وصادقة وذات مدلولات واقعية وتحريضية؟ وهل لهذه الرسالة دور في تفجّر «ثورة الزنج» في شهر رمضان من العام ٢٥٥هـ ، بعد وفاة الجاحظ في محرّم من العام ذاته؟ أم إن الغرض منها لم يتجاوز إثبات القدرة الحجاجية والقوة الجدلية عند الجاحظ وذلك بالاستفادة من كل ما حضره من مفاخر السودان؟

قد نجيب عن هذه الأسئلة بالنفي أو الإيجاب ، لكنّ أيّاً من النفي والإيجاب لن يحسم جملة التعارضات الحاصلة في ذاكرة الجاحظ وكتاباتاته التي بقيت في تنازع دائم بين طرفين متعارضين : بين فئات المجتمع المهمّشة ونخبه المهيمنة ، بين الأمم المنحرفة عن الاعتدال والأم المعتدلة ، بين السودان والعرب ، بين العرب والموالي ، بين العرب والعجم ، بين الصرحاء والهجناء ، بين المسلمين وأهل الكتاب من اليهود والنصارى ، بين القحطانية والعدنانية ، بين الزيدية والعثمانية ، بين البخلاء والكرماء لقد تفتّن الجاحظ في ذكر مثالب السودان ، كما تفتّن في ذكر مناقبهم ، وكذا تفتّن في ذكر مناقب الترك والعدنانية والقحطانية والعرب والموالي والبيضان والحمران والسمران ، فقد كتب «كتباً في مفاخرة قحطان ، وفي تفضيل عدنان ، وفي ردّ الموالي إلى مكانهم من الفضل والنقص ، وإلى قدر ما جعل الله

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .

تعالى لهم بالعرب من الشرف»^(١)، وكتب في «الرد على النصارى» كما كتب كتاباً آخر في «حجج النصارى». وفي سياق هذه الاحتجاجات لفضل أمة من الأمم أو لنقصها، كان الجاحظ - مع استثناءات قليلة - يموّ على القارئ، كان كمن يخلط الكلام في الخيفاء بينه وبين الآخرين، وذلك ليواري آراءه واعتقاداته خلف حشد من أقوال الآخرين، بحيث يحتلط رأيه بأرائهم، وقوله بأقوالهم؛ لئلا يكون من السهل التعرف على آرائه واعتقاداته بصورة جازمة وحاسمة. وعلى سبيل المثال فإن الجاحظ في رسالة «فخر السودان على البيضان» لم يكن يتحدث باسمه إلا في افتتاحية الرسالة وخاتمتها حين كان يخاطب ذلك الشخص المجهول بصورة مباشرة بضمير الفرد المتكلم، يقول في الافتتاحية:

«تولاك الله وحفظك، وأسعدك بطاعته، وجعلك من الفائزين برحمته. ذكرت أعاذك الله من الغش - أنك قرأت كتابي في حاجة الصرحاء للهجناء، وردّ الهجناء، وجواب أحوال الهجناء، وأنا لم أذكر شيئاً من مفاخر السودان. فاعلم حفظك الله أنني إنما أخرت ذلك متعمداً. وذكرت أنك أحببت أن أكتب لك مفاخرة السودان، فقد كتبت لك ما حضرني من مفاخرهم»^(٢).

ويقول في خاتمة الرسالة:

«فهذا جملة ما حضرني من مفاخر السودان. وقد قلنا قبل هذا في مفاخر قحطان، وسنقول في فخر عدنان على قحطان في كثير مما قالوا إن شاء الله»^(٣).
لم يتحدث الجاحظ بضميره الخاص وبصورة صريحة إلا في هذين الموضعين من الرسالة، أما في تضاعيف الرسالة فقد كان، كعادته في أغلب مؤلفاته، ينسب القول إلى غيره، وهنا إلى السودان أنفسهم، فكل المفاخر التي أثبتتها في رسالته إنما كانت مسبوقه بـ«قالوا [أي السودان]» و«قلنا [نحن السودان]» و«قالت السودان»، فالسودان هم الذين يتحدثون، وهم الذين يفاخرون بأنفسهم، في حين أن القول قول الجاحظ، والأسلوب أسلوب الجاحظ بدليل تكراره في مواضع مختلفة من كتبه منسوباً إليه مرة وإلى غيره من غير السودان مرة أخرى.

(١) الجاحظ، رسالة النابتة، رسائل الجاحظ، ج: ٢، ص ٢٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

وسواء تكلم الجاحظ باسمه أم باسم الآخرين معروفين أو مجهولين ، فإنه في أغلب المواضع لم يذكر السودان والزنج بخير ، ولم يأت على فضيلة من فضائلهم أو مفخرة من مفاخرهم إلا ما جاء على لسان السودان أنفسهم في مفاخرتهم على البيضان ، وحتى في هذه المفاخرة لم يتورع الجاحظ عن بلاغته المعهودة في المماثلة بين الزنوج والحيوانات ، فقد شبه الزنج بالكلاب في طيب الأفواه وريقها^(١) . وإذا كان لهذه الرسالة من قيمة لصالح السودان ، فلكونها تمثل المحاولة الأولى التي سُمح فيها للسودان بالحديث بضميرهم الخاص ، وهي الرسالة التي احتفظت بأهم ثلاث قصائد ساخطة لثلاثة من شعراء السودان الغاضبين : سنيح بن رباح ، وعكيم الحبشي ، والحيقطان . لقد كانت رسالة الجاحظ بمثابة الفرصة الأولى التي يمثل السودان أنفسهم بأنفسهم ، ومن ثم يثبتوا أمام الآخرين أنهم قادرون على تمثيل أنفسهم ووصف ذواتهم واستعراضها والمفاخرة بها ، وذلك بعد قرون - وقبل قرون مديدة أيضاً - من «مؤامرة من الصمت قد ضربها الكتاب العرب عليهم»^(٢) ، وعلى صوتهم ، وذلك منذ أن اعتبر هؤلاء الكتاب ثقافتهم صاحبة الحق والامتياز في تمثيل الآخرين والكتابة عنهم ، وخصوصاً إذا كان هؤلاء الآخرون عاجزين عن تمثيل أنفسهم كما هو شأن السودان الذين جردوا ، في هذه الثقافة ، من أهم أداة من أدوات تمثيل الذات ، وأخطر وسيلة من وسائل وصف الآخرين ، وهي الكتابة واللغة ، فما دام كل ما عندهم إنما هو «دمدمة وهمهمة» كدمدمة البهائم وهمهمة السباع ، وما دامت خطبهم لا ترتفع عن أقدار الدواب ، فهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ، وما داموا كذلك وجب إذن تمثيلهم والكتابة عنهم .

(١) انظر : المصدر نفسه ، ص ٢١٥ .

(٢) السود والحضارة العربية ، ص ٢٠١ .

الباب الثاني

الأسود والتمثيل الثقافي التخييلي

✽ الأدب بوصفه تمثيلاً ثقافياً

حاولنا في (الفصل الثاني) من هذا الكتاب تحليل الصور النمطية للسودان كما تجلت في الإنتاج العربي الثقافي الذي امتد على حقول معرفية متنوعة شملت الجغرافيا والرحلات والتاريخ والطب وكتب المعارف العامة وعلم البحار وعلم الكلام وعلوم اللغة وعلوم الدين وغيرها . وفي هذا الفصل ، كما في الفصل اللاحق ، سوف نههدف ، وبصورة أكثر تدقيقاً مما سبق ، إلى تحليل تمثيلات السودان في الإنتاج العربي الأدبي السردى والشعري ، وذلك كما تجلت في مستويات ثلاثة : ١/ التمثيل العربي الجماعي الذي يظهر في الأعمال السردية الكبرى مجهولة المؤلف ، والمنسوبة بذلك إلى المؤلف الجماعي كما هو حال السير الشعبية «سيرة الأميرة ذات الهمة ، وسيرة عنتر بن شداد ، وسيرة الملك سيف بن ذي يزن ، وسيرة بني هلال» ، والسرديات العجائبية مثل «ألف ليلة وليلة» . ٢/ التمثيل العربي الفردي كما يتجلى في شعر شعراء محددين اشتبكوا مع الآخر الأسود بشكل جماعي مثل ابن الرومي بعد ثورة الزنج وخراب البصرة ، أو بشكل فردي مثل المتنبي مع كافور الإخشيدي . ٣/ التمثيل المضاد ، وهو الذي يعبر عن رغبة الشعراء السودان من داخل الثقافة العربية الإسلامية في تمثيل أنفسهم بأنفسهم ، أو في محاولتهم جعل العربي بوصفه «آخر» موضوعاً للتمثيل ، وأهم هؤلاء الشعراء هم عنتر بن شداد ، وسحيم عبد بني الحسحاس ، ونصيب ، وعكيم الحبشي ، والحيقطان ، وسنيح ، وأبو دلالة .

ولا يعني هذا التمييز بين «التمثيل الثقافي» و«التمثيل الأدبي» بأنهما منفصلان حقاً ، وأن لكل منهما طبيعته الخاصة ووظيفته المستقلة ، بل إن الإنتاجات الأدبية يمكن أن تقرأ بوصفها تمثيلات ثقافية ، كما أن الإنتاجات الثقافية يمكن أن تقرأ بوصفها أدباً ، فهaidن وايت ، على سبيل المثال ، يكتب عن التاريخ بوصفه عملاً أدبياً ، وكليفورد غيرتس يحلل الثقافة بوصفها «طقماً (مجموعة موحدة) من النصوص»^(١) . ومع ذلك فقد كان تقرير طبيعة العلاقة بين «التمثيل الثقافي» و«التمثيل الأدبي» موضوع نقاش قديم ، ولعل أرسطو أول من عبّر عن طبيعة هذه العلاقة بصورة أولية تتناسب مع نظريته في «الحاكاة» ، وذلك حين ميّز بين الشعر بوصفه تمثيلاً للمثل العليا أو رواية للكليات ، وبين التاريخ بوصفه تصويراً للأحداث

The Interpretation of Cultures, P. 452. (١)

الواقعة أو «رواية الجزئي»^(١). غير أن تمييز أرسطو هذا لم يكن نهائياً ، فتاريخ العلاقة بين «الأدب» وغيره من «الانتاجات الثقافية» تاريخ مملوء بالتقلبات والتغيرات . والذي يعنيننا هنا أن ننظر إلى هذا التاريخ المتقلب من خلال تاريخ الأدب العربي ، وتاريخ الإنتاج الثقافي العربي . فقد اهتم بهذا الموضوع أغلب من درس التراث العربي من مستشرقين أو عرب محدثين ؛ ذلك أن تحديد ما هو أدبي وما هو غير أدبي يعدّ مقدمة أولية لكل بحث يدور حول الأدب العربي ، فأني دارس لهذا الأدب لا بد أن يطرح مثل هذا السؤال : هل تعد «مقدمة ابن خلدون» ، وكتاب «الأغاني» ، و«عيون الأخبار» ، و«مروج الذهب» ، و«الإمتاع والمؤانسة» ، و«رسائل إخوان الصفا» ، و«كشاف» الزمخشري وغيرها ، من الأدب؟ لقد كان البحث عن إجابة عن هذا السؤال مهماً قبل الحديث عن الأدب العربي وأجناسه وخصائصه ؛ ولذا كان المستشرقون مجبرين على الخوض في هذا الموضوع في أول صفحة من كتاباتهم عن «تاريخ الأدب العربي» . فالمستشرق الألماني المعروف كارل بروكلمان يفتتح استقصاءاته الواسعة عن «تاريخ الأدب العربي» بعبارة يعرف فيها الأدب بأوسع معانيه ، فهو يرى أن لفظ «الأدب» يطلق «على كل ما صاغه الإنسان في قالب لغوي ليوصله إلى الذاكرة»^(٢) . وبهذا يبرز هذا التعريف الطبيعة الشمولية لمفهوم «الأدب» ، فهو يشمل كل نص أو خطاب تكون اللغة هي مادته في التعبير ، وذلك مهما كان المجال الذي ينتمي إليه هذا النص أو الخطاب . وعلى هذا فقد يدخل تاريخ العلوم في دائرة البحث الأدبي كما أراد فلهم شيرر ، وقد يندرج في «الأدب» جميع آثار فن القول والكتابة (الشعر والنثر الفني) وآثار المعرفة كما هو مطلب كارل بروكلمان نفسه ، بل قد يندرج في «الأدب» النقوش الباقية لشعب من الشعوب كما أراد أغسطس بوك^(٣) .

يرى بروكلمان ، وهو محق في ذلك ، أن تضيق مفهوم الأدب ليقصر على الشعر والنثر الفني فحسب إنما هو من نتاج العصر الحديث ، ومن المعروف أن مصطلح «الأدب» بمعنى «الكتابة الإبداعية» Creative Writing أو «الكتابة التخيلية»

(١) أرسطو طاليس ، فن الشعر ، تر: عبد الرحمن بدوي ، (بيروت : دار الثقافة ، د.ت) ، ص ٢٦ .

(٢) تاريخ الأدب العربي ، ج ١ : ص ٣ .

(٣) انظر : المرجع نفسه ، ج ١ : ص ٣ .

Imaginative Writing مصطلح حديث نسبياً؛ إذ يرجع تاريخه إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي شهدت تألق المذهب الرومانسي في الأدب الغربي^(١). فقبل القرن الثامن عشر لم يكن مفهوم «الأدب» محصوراً فيما يعرف اليوم بالكتابة الإبداعية والتخييلية، بل إنه «يعني كل نص ذي قيمة في المجتمع: وبذلك فهو يشمل نصوص الفلسفة، والتاريخ، والمقالات، والرسائل، كما يشمل بالضرورة القصائد. فما يجعل من نص ما أدبياً لم يكن كونه خيالياً»^(٢) ولا كونه تعبيرياً فحسب، فهذه مفاهيم تمّ بلورتها في الحقبة الرومانسية، أما قبل ذلك فإن «معظم التواريخ الأدبية تتضمن فعلاً إشارة للفلاسفة والمؤرخين واللاهوتيين وأصحاب المذاهب الخلقية والسياسيين وحتى بعض العلماء»^(٣). وهذا ما فعله كارل بروكلمان في «تاريخ الأدب العربي»، وهذا ما فعله قبله ياقوت الحموي في «معجم الأدباء»، وأبو البركات بن الأنباري في «نزهة الألباء في طبقات الأدباء»، ففي هذه الكتب تجد الخليل بن أحمد وسيبويه والكسائي والفراء وابن السكيت ومسكويه والطبري والطوسي وابن خالويه والزمخشري والأصفهاني إلى جوار أبي تمام والبحري والجاحظ وعبد الله بن المعتز وأبي الطيب المتنبّي وأبي العلاء المعري والصاحب بن عباد وبدیع الزمان الهمداني والثعالبي والحريري، فكل هؤلاء مشمولون بوصف «الأدباء» لكونهم أصحاب صناعة «الأدب» بمعناه العام، أي جملة الآثار المكتوبة وذات القيمة في اللغة العربية، وبعبارة ابن خلدون فإن الأدب علم «لا موضوع له ينظر في إثبات عوارضه أو نفيها»، وإنما «هو حفظ أشعار العرب وأخبارها

(١) للتوسع في هذا الموضوع انظر:

- روبين كولنجود، مبادئ الفن، تر: احمد حمدي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١).

- Literary Theory: An Introduction, Pp.1,2,15,16

. The Art of Literature - Encyclopedia Britannica, CD 99, Multimedia Edition,

Literary Theory, P. 15. (٢)

(٣) رينيه ويليك وأوستن وارن، نظرية الأدب، تر: محيي الدين صبحي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧)، ص ٢٠.

والأخذ من كل علم بطرف ، يريدون من علوم اللسان أو العلوم الشرعية»^(١) . كانت محاولة بروكلمان حركة ضد التيار العام الذي أخذ يفهم «الأدب» بوصفه فناً لغوياً تعبيرياً وخيالياً وإبداعياً . إن الفن بمعناه الحق ، كما يقول روبين كولنجوود ، هو الفن بوصفه تعبيراً عن الانفعالات ، وبوصفه خيلاً إبداعياً^(٢) . ومن هنا حاول كثير من المستشرقين تضيق معنى «الأدب» لينسحب على الشعر والنثر الفني فحسب ، أي على المعنى الحديث لمصطلح «الأدب» . ومن هؤلاء رجب بلشير ، فبعد الثناء على كتاب بروكلمان الضخم يصرّح بلشير بأنه سيخالف بصورة جازمة التصورات الواردة في كتاب بروكلمان ، و«أولى هذه المخالفات تضيق مفهوم كلمة «أدب» وسوف لا تعني هذه الكلمة بعد الآن مجمل الآثار المكتوبة في اللغة العربية ، وأعني بذلك الشعر والنثر الأدبي والآثار الفلسفية والكلامية والفقهية والعلمية ، وسنطلق على كلمة «الأدب» معناها المصطلح عليه عموماً في كتب الأدب المدرسية الأوروبية»^(٣) ، وبهذا المعنى المصطلح عليه مدرسياً في أوروبا سيتجنب بلشير في تأريخه للأدب العربي الإشارة إلى تلك «الكميات الهائلة من المكتوبات الكلامية والفقهية واللغوية والعلمية التي لم تؤلف بقصد فني ، والتي عجزت عن أن تثير عند القارئ ما يسميه فاليري «الحالة الشعرية»^(٤) ، وبهذا الاختيار لن تكون «مقدمة ابن خلدون» أو غيرها من المؤلفات غير الجمالية من الأدب ؛ لكونها لا تدخل في نطاق الأدب بمعناه المدرسي الأوروبي ، أي ذا الذي أُلّف لغاية فنية ، واستطاع أن يستثير «الحالة الشعرية» عند القارئ . وعلى هذه الخطة التي يرسمها بلشير سيسير أندري ميكال ، فهو في مقدمة كتابه «الأدب العربي» يثني على كتاب بروكلمان الضخم ، ويصفه بأنه عمل خارق للعادة ، غير أنه يستدرك لينبّه القارئ إلى أنه لن يسير وفق خطة بروكلمان التي شملت مجموع الآثار المكتوبة في اللغة العربية ، بل إنه «سيهتم بالأدب في معناه الأشهر والأدق : أي بالكتب التي لا يكون فيها التعبير عن مدلول

(١) مقدمة ابن خلدون ، ص ٥٥٣ .

(٢) انظر : - مبادئ الفن ، ص ١٨٩ ، ٢٢١ .

(٣) رجب بلشير ، تاريخ الأدب العربي ، تر : إبراهيم الكيلاني ، (تونس : الدار التونسية للنشر ،

١٩٨٦) ، ج ١ ، ص ١١ .

(٤) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ١١ .

بدون صناعة في مستوى الدال»^(١). إن شرط «الأدبية» عند ميكال ينحصر في أن يكون الكتاب قد تمّ التعبير فيه عن «المدلول» بـ«دال» مصاغ بعناية واعتناء ، وبعبارة أخرى أن يعبر عن المضمون في هذا الكتاب بشكل جميل . أما شرط «الأدبية» عند بلاشير فيتمثل في أمرين : القصد الفني ، واستثارة «الحال الشعرية» عند القارئ . ولأن شرط ميكال لم يكن متطابقاً مع شرط بلاشير ، فقد سمح هذا الاختلاف لميكال بالتعرّض إلى كُتّاب لم يكونوا عند بلاشير من الأدباء كالمسعودي والتنوخي والبلخي وعماد الدين الأصفهاني وابن حوقل والمقدّسي والطبري ، كما سمح له بالتعرّض لمؤلفات لم تدخل في نطاق الأدب بحسب شرط بلاشير .

وفي السياق العربي الحديث أخذت هذه الدعوى تتصاعد منذ أواخر القرن التاسع عشر في مصر وبلاد الشام ، فروحي الخالدي بدأ في نشر كتابه عن «تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوكو» (١٩٠٤) ، وبشرّ فيه بأدب يكون تعبيراً عن مشاعر النفس ، ووجد ذلك في الطريقة الرومانية (الرومانسية) التي أراد أصحابها «الفوز على الطريقة المدرسية [الكلاسيكية] - لا بانتقاء الألفاظ وسبك العبارات وانسجام المعاني ومراعاة القواعد - بل بالإتيان بكل ما يحدث انفعالاً في النفس ، ويفتح مجالاً للتصور والخيال»^(٢) ، وقبله بقليل كان نجيب الخدّاد قد كتب مقابلته «بين الشعر العربي والشعر الإفرنجي» (١٨٩٧) ، وأشار إلى المفهوم «الحق» للشعر ، ومن ثمّ للأدب ، وهو ذلك «الفن الذي ينقل الفكر من عالم الحسّ إلى عالم الخيال ، والكلام الذي يصوّر أرق شعائر القلوب على أبداع مثال»^(٣) . وهكذا وشيئاً فشيئاً سيتم طرد مفهوم «الأدب» بمعناه القديم ، كما سيطرده معه تراثٌ ضخمٌ عُدّ في يوم من الأيام من «الأدب» .

وعلى الرغم من انتشار المفهوم «الرومانسي» الحديث للأدب ، إلا أن بعض

(١) أندري ميكال ، الأدب العربي ، تر : رفيق بن وناس وآخرين ، (تونس : الشركة التونسية لفنون الرسم ، ط : ١ ، ١٩٨٠) ، ص ٥ .

(٢) روجي الخالدي ، تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوكو ، (دمشق : الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين ، ط : ٤ ، ١٩٨٤) ، ص ١٥٧ .

(٣) نجيب الخدّاد ، مقابلة بين الشعر العربي والشعر الإفرنجي ، منشورة في (القاهرة : مجلة فصول ، ع : ٤/٣ ، ١٩٩٢) ، ص ٢٤٩ .

الأدباء والنقاد المحدثين استمروا في خلطهم ، في استخدامهم لـ «الأدب» ، بين معناه القديم ومعناه الحديث ، فروحي الخالدي مثلاً يعرف الأدب بكونه ما حصل فيه الإجابة من الكلام المنظوم والمنثور ، والمنظوم يشمل فنون الشعر ، أما الكلام المنثور فليس مقتصرًا على «النثر الفني» ، بل هو «يشتمل على «الأغاني والروايات والقصص وضروب الأمثال والحكم والنوادر والحكايات والمقامات والتاريخ والسياسة والرحلة وغير ذلك»^(١) . وحتى «أول كتاب» وضع في «النثر الفني» في العصر الحديث لم ينج من هذا الخلط بين المفهوم القديم والحديث للأدب ، فزكي مبارك يزعم أن كتابه هو «أول كتاب من نوعه في اللغة العربية ، أو هو - على الأقل - أول كتاب صنف عن النثر الفني في القرن الرابع»^(٢) ، ومع ذلك فهو يرى أن «النثر الفني» هو أداة من أدوات التعبير عن المعاني العقلية والوجدانية ، وهو يختلف عن الشعر في كون هذا الأخير «يظل مقصوراً على بعض النوازع القلبية والنفسية التي لا تستريح إليها الجماهير إلا في لحظات الفراغ»^(٣) ؛ ولهذا سوف يشمل مفهوم «النثر الفني» كتابات عدة متباينة ومتفاوتة في «أدبيتها» أو حظها من «النثر الفني» . وكذا استمر هذا الخلط في كتابات طه حسين ومحمد مندور وغيرهما .

غير أن هذا الخلط لم يمنع من تقلص مفهوم «الأدب» بمعناه القديم ، فقد بقيت كلمة «الأدب» حية ، لكنها استقرت على معناه الرومانسي . وهو المعنى الذي لقي اهتماماً نقدياً من قبل الدرس النقدي الحديث مع كل من النقد الجديد والشكلانية الروسية والشعرية البنيوية ، وهي المناهج التي كانت تقوم ، من حيث المبدأ ، على «تنقية الأدب من أبعاده وارتباطاته بالسياسية والأخلاق ، وكذلك بالعلم والفلسفة التي يجب أن تبقى خارج الاهتمام النقدي الصحيح»^(٤) ؛ و«تنقية الأدب» تقتضي تركيز الاهتمام بالكشف عن أدوات العمل الفنية المتميزة ، أو عن «أدبية» الأدب أو «شعريته» قبل كل شيء ، وبعد كل شيء . غير أن هذا الفهم الحديث للأدب أخذ يتعرض لاهتزازات ابتدأت جدياً مع الحركة التي مثلت اعتراضاً على البنيوية ونقداً

(١) تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفكتور هوغو ، ص ٦٠ .

(٢) زكي مبارك ، النثر الفني في القرن الرابع ، (بيروت : المكتبة العصرية ، د.ت) ، ج ١ ، ص ٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ج ١ ، ص ٣٣ .

(٤) Cultural Criticism, P. xii .

جذرياً لكثير من مقولاتها وأطروحاتها ، وهي تفكيكية جاك دريدا deconstruction التي توجّهت بنشاطها التفكيكي إلى أنظمة الفكر والنصوص الفلسفية والفكرية قبل النصوص الأدبية والجمالية . إن نصوص أفلاطون وهيكل وروسو وهوسرل وهيدجر وسوسير وشتراوس هي المجال الأبرز الذي نشطت فيه أدوات دريدا واستراتيجياته في التفكيك ، كما أن نصوص نيتشه ولوكاتش وروسو ودريدا نفسه هي أهم النصوص التي اشتغل عليها التفكيكي الأمريكي بول دي مان . وبهذا كانت التفكيكية خطوة في طريق تجاوز الحدود بين الجمالي وغير الجمالي ، بين الأدبي والثقافي ، وإن كان المقصود من ذلك إضفاء سمات الأدبي على الثقافي .

كان النقد ما بعد البنيوي خطوة أولى في طريق تجاوز الفصل بين النص الأدبي والنص الثقافي ، غير أن الخطوة اللاحقة ستكون العمل على تجاوز النصوصية المفرطة التي هيمنت على التفكير النقدي الذي أولى الاهتمام المطلق بالنص المحدود بحدود الصفحة والكتاب . وقد جاءت النظريات المعاصرة لتأخذ على عاتقها مهمة توسيع مفهوم النص ليشمل ما هو أكبر من ذلك مثل «الممارسات المؤسسية والبنى الاجتماعية التي سيكون من المفيد دراستها بوصفها شفرات ونصوصاً»^(١) أيضاً ، وهو ما اهتم به النقد الثقافي والتاريخانية الجديدة ومجموع النظريات والتيارات التي أصبح يطلق عليها نظريات «ما بعد - بعد بنيوية»^(٢) Post-post-structuralist ، وهي التي تشمل ، إضافة إلى التاريخانية الجديدة والنقد الثقافي ، كل من الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الكولونيالية وما بعد الحداثة والنسوية ودراسات الجنوسة Gender . وهي «مشروعات نقدية متنوعة تستخدم أدوات النقد في مجالات أعمق وأعرض من مجرد الأدبية ، مجال ما وراء الأدبية»^(٣) ؛ ذلك أن المهمة الأهم بالنسبة

(١) Textual Power, P. 17.

(٢) Patrick Brantlinger, Post-Poststructuralist or Prelapsarian?: Cultural Studies & The New

Historicism, (University of Montreal, 1992).

وتبغى الإشارة إلى أن هناك جدلاً دائراً بين المنظرين في هذه النظريات حول ما إذا كانت التفكيكية

أو ما بعد البنيوية واحدة من نظريات النقد الثقافي وتيارات ما بعد الحداثة .

(٣) النقد الثقافي ، ص ١٤ .

لهذه النظريات هي «تحليل الخطاب (. . .) أكثر مما هي تقديس لأدب»^(١) ، ولمفهوم «الخطاب» دور محوري في هذه النظريات إلى درجة أن فنست ليتش يرى أن تحوّل التفكير النقدي «نحو «الخطاب» بوصفه موضوعاً للفحص والتحليل الأيديولوجي (. . .) ، هو بمثابة شهادة ميلاد للنقد الثقافي»^(٢) .

لقد جاءت هذه النظريات «كردّ فعل ضد الاتجاه الشكلائي للنقاد الجدد في قراءة النصوص الأدبية معزولة عن سياقاتها التاريخية والبيوغرافية والثقافية ، وهي كذلك رد فعل ضد اتجاه نظريات ما بعد البنيوية»^(٣) بتوجهاتها النصّية التي لا تولي اهتماماً إلى العلاقات المعقدة بين الأدب والسياقات التاريخية والأنساق والأعراف والشفرات الثقافية ، أو هي إعادة توجيه لأسئلة ما بعد البنيوية حول اللغة والنص والتأويل والذات ، وذلك بدمجها في «سياق أكبر يشتمل على الأسئلة الثقافية والاجتماعية والتاريخية»^(٤) . ومع هذه النظريات الأخيرة تبلور الوعي بمحدودية النظرة الجمالية ، وضيق أفق المفهوم الرومانسي للأدب ، والاهتمام المفرط من قبل النقد الأدبي بكل ما هو أدبي وجمالي ، والالتزام بالنظر «إلى النص الأدبي بوصفه قيمة جمالية يجري دائماً السعي لكشف هذا البعد الجمالي»^(٥) . وذلك في إغفال شبه تام إلى كون النص الأدبي يحمل - إلى جانب قيمه الجمالية - قيمة ثقافية ، والعكس بالعكس ، بحيث يكون النص الثقافي يحمل - إلى جانب قيمه الثقافية والاجتماعية - قيمة جمالية . وهذه الخصوصية في النصوص الأدبية

Cultural Criticism, P. 39. (١)

(٢) المرجع نفسه ، ص ix.. وما تجدر الإشارة إليه أن فنست ليتش يستخدم مصطلح «النقد الثقافي» بتوسّع ظاهر ، فهو مفهوم يتداخل مع نظريات وتيارات عديدة مثل (التاريخانية الجديدة ، والدراسات الثقافية ، وما بعد البنيوية ، ودراسات النسوية ، وما بعد الكولونيالية ، والدراسات الأفروأمريكية . . .) . وهو أحياناً يميّز بين «النقد الثقافي القديم» ، و«الجديد» الذي يمتاز باعتماده على «النظرية» . انظر : ص ١٦٣ .

Edwin Barton & Glenda Hudson, A Contemporary Guide to Literary Terms, (New York/(٣)

Boston: Houghton Mifflin Company, 1997), P.122.

Teaching the Postmodern, P. 8. (٤)

(٥) المرجع نفسه ، ص ١٥ .

والثقافية هي التي تجعل النص أدبياً في فترة معينة وغير أدبي في فترة أخرى ، وهي كذلك التي تجعل من نص ثقافي نصاً أدبياً في فترة من الفترات .

إن أحد أبرز مساعي ستيفن غرينبلات - وهو أبرز رواد التاريخانية الجديدة - كان البحث عن مفاهيم تساعد في وصف هذه العملية التي ينتقل بها نص ما من دائرة خطابية discursive sphere إلى أخرى ، فكيف تتحول مستندات رسمية ، وأوراق شخصية ، وقصاصات صحفية ، ونقاشات سياسية ، ومؤلفات في مجالات مختلفة وغيرها ، كيف تتحوّل كل هذه من دائرة الخطاب الاجتماعي والثقافي إلى أخرى لتصبح ممتلكات جمالية وفنية؟ يُرجع غرينبلات هذه العملية إلى أن «الخطاب الاجتماعي مشحونٌ أساساً بالطاقات الجمالية aesthetic energies»^(١) ، كما يرى أنه من الخطأ الاعتقاد بأن هذه العملية تسير في اتجاه واحد من الخطاب الاجتماعي إلى الخطاب الجمالي ، فقد ينتقل نص جمالي إلى دائرة الخطاب الاجتماعي والثقافي أيضاً . وهذه الانتقالات إنما تكون ممكنة ، من منظور غرينبلات ، لكونها حصة تبادل مستمر بين الخطابات ، وأي تبادل exchange لا يتم إلا بعد عملية تفاوض negotiation بين هذه الخطابات ، فالعمل الفني مثلاً هو «نتاج عملية تفاوض بين المبدع أو طبقة المبدعين المشتملة على مجموعة من الأعراف المشتركة والجماعية ، وبين مؤسسات المجتمع وممارساته . ولإنجاز عملية التفاوض هذه ، فإن الفنانين بحاجة إلى ابتكار عملة currency تكون صالحة للتبادل المربح والنافع والمفيد على نحو مشترك»^(٢) ، أي بين مجموع الخطابات المتفاوضة والمتبادلة .

ومثل أي ناقد ثقافي أو تاريخاني جديد ، كان فرانك لينترشيا - وريموند وليامز من قبله - يرثي حالة «التقلّص المتقدّم في مفهوم الأدب منذ عصور النهضة بوصفه مفهوماً يشمل كل الكتابات والكتب ، إلى العصور الرومنسية والحديثة بوصفه مفهوماً لا ينسحب إلا على الكتابة التخيلية بالمعنى الضيق»^(٣) ، بمعنى أن هوية الأدب لا تنطبق إلا على أنواع محدودة من الكتابة ، وهي تلك التي تتميز بطابعها الخيالي المتجرّد من الأبعاد التاريخية والاجتماعية والسياسية ، أي من كل ما له قيمة نفعية .

(١) Stephen Greenblatt, Towards a Poetics of Culture, in: The New Historicism, P.11.

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢ .

(٣) Cultural Criticism, P.44.

والأدب بهذا المعنى لا ينسحب إلا على أعمال أدبية محدودة ، في حين الأدب ، كما يرى لينترشيا وغيره ، مفهوم أوسع من ذلك ، فهو يشمل كل الكتابات التي تعتبر كممارسة اجتماعية ، ف«العمل الأدبي هو كل ما حولنا» كما يقول لينترشيا ، وكأنه بذلك «يساوي بين الأدب والخطاب الاجتماعي المتجسد في القوى والعناصر الأيديولوجية والمضادة للأيديولوجيا ، والذي يربط الأدبي بالواقع الاجتماعي والتاريخي والقوة»^(١) والمؤسسات والممارسات ، فما من سبيل إلى تطهير الأدب «من تورطاته مع المؤسسات المتعددة»^(٢) . وعلى هذا ، تخلت التاريخانية الجديدة والنقد الثقافي عن التمييز الشائع بين الجمالي وغير الجمالي ، وأزاحت الحدود التي كانت تفصل الأدبي عن غير الأدبي . وفي هذا السياق يذكر آرام فيسر أن ثمة خمسة افتراضات هي بمثابة القواسم المشتركة بين التاريخانيين الجدد ، وثالث هذه الافتراضات ينص على أنه لا توجد حدود فاصلة «بين النصوص الأدبية وغير الأدبية ، فهذه النصوص في حركة تداول متلازمة»^(٣) . ولذا فبدلاً من الحديث عن الأدبي وغير الأدبي سيعتمد التاريخانيون الجدد والنقاد الثقافيون إلى الحديث عن «الخطاب» Discourse ، والخطاب هنا لا يؤخذ بوصفه «وسيطاً تمثيلاً سلبياً ، بل بوصفه فعلاً من أفعال القوة»^(٤) ، وهو بهذا المعنى يرتبط بشبكة واسعة من العلاقات بين الأنساق والأنظمة التي تحيط به مثل «العلم ، والتكنولوجيا ، والسياسية ، والجماليات ، والأساليب ، والأخلاق ، والقوة العسكرية ، والقانون ، وهذا فضلاً عن التمثيلات المؤسسية مثل باعة الكتب ، والناشرين ، والمحررين ، والفعاليات الأدبية ، ومنتجي التلفزيون ، ووكالات الإعلان ، وهو كذلك متورط مع أنظمة العقل regimes of reason ، ومتداخل مع صور الثقافة ومؤسساتها ، ومتجسد في لغات الأمة»^(٥) .

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٤ - ٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٢٧ . لقد طور فنسنت لينتش مفهوماً أسماه «بروتوكول التورط» Protocol of En-tanglement ، ويعني به أن كل الأشياء والظواهر لا تتشكل ، بل لا يمكن تصوّرها إلا في اشتباكها (أو تورطها) مع المؤسسات والأنظمة العقلية واللاعقلية المحيطة بها . انظر : ص ١٤٦ .

H. Aram Veeseer, The New Historicism, P. xi(٣)

After the New Criticism, P. 351. (٤)

Cultural Criticism, P. 7. (٥)

وقد يستخدم هؤلاء النقاد مصطلحاً ذا جذور ماركسية للتعبير عن هذه الشبكة المتداخلة من العلاقات بين الخطابات والأنظمة والأنساق ، وهو مصطلح «الإنتاج الثقافي»^(١) cultural production ، وذلك بوصفه المجال الأرحب الذي يشمل مختلف النصوص ذات الدلالة بما فيها الأدبي وغير الأدبي .

ويتحدث التاريخانيون الجدد والنقاد الثقافيون أحياناً عن «النصوص الخطابية» discursive texts التي تشمل الأدبي وغير الأدبي ، وذلك في مقابل حديثهم عن «النصوص غير الخطابية»^(٢) non-discursive texts التي يقصد بها ، في الغالب ، الأحداث والمؤسسات والممارسات الاجتماعية . وحتى هذه الأحداث والمؤسسات والممارسات ستكون موضوعاً لاهتمام التاريخانيين الجدد والنقاد الثقافيين ؛ وذلك لأنها موضوع حامل للدلالة الثقافية ، فالثقافة هي طقمٌ من النصوص كما يقول كليفورد غيرتس ، كما أن «الأحداث الثقافية يمكن أن تؤوّل بوصفها نصوصاً»^(٣) ، فالنص ، في عرف النقد الثقافي ، هو «ممارسة دلالية وخطابية ، ومن هنا فإن أي موضوع أو عملية يمكن أن يقرأ أو يؤوّل بوصفه تمثيلاً لنسق الثقافة في الاعتقادات والقيم والتراتبيات والقوانين . وتضم هذه النصوص كل الفنون والممارسات والمؤسسات والظواهر الثقافية : مثل الأعمال الأدبية ، وطقوس الزواج ، والسجون ، والأوبرا الصابونية soap opera»^(٤) وغيرها . وعلى هذا ، فإن كل حركة أو فعل أو ممارسة أو هيئة أو مؤسسة أو تقليد أو عرف ، كل ذلك يمكن قراءته بوصفه نصاً ثقافياً ، فتقليد مثل صراع الديكة cockfight في جزيرة «بالي» باندونيسيا يمكن قراءته بوصفه نصاً قابلاً للتأويل ، بل هو تعبير مجازي مثله كمثّل «الصورة ، والخيال ، والاستعارة»^(٥) ؛ ذلك لأنه «إنجاز جمالي ، وشكل فني يقدم التجربة العادية بصورة

(١) Vincent P. Pecora, The Limits of Local Knowledge, in: The New Historicism, P.244.

(٢) Judith Newton, History as Usual?, in: The New Historicism, P. 152

(٣) The Limits of Local Knowledge, P.245

(٤) A Contemporary Guide to Literary Terms, P.47. الأوبرا الصابونية هي مسرحية إذاعية أو

تلفزيونية مسلسلّة تعالج مشكلات الحياة المنزلية .

(٥) The Interpretation of Cultures, P. 444.

مفهومة من خلال وضعه في شكل درامي مبالغ فيه^(١). وبالمعنى ذاته فإن «السجن الفردي يمكن رؤيته بوصفه نصاً»^(٢) كما يظهر في حفريات ميشيل فوكو ، ونصوص التاريخ يمكن قراءتها بوصفها أعمالاً أدبية وضرباً من ضروب السرد والتحبك كما يقول هايدن وايت^(٣).

وعلى هذا ، لم يعد هناك تعارض قاطع بين ما هو حقيقي وما هو متخيل ، بين ما هو مادي وما هو نصي ، ف«الأحداث التاريخية تعالج بوصفها ظاهرة نصية ، فيما تعتبر الأعمال الأدبية أحداثاً مادية»^(٤). ففي الوقت الذي يتحوّل كل شيء إلى نص قابل للقراءة والتأويل ، فإن النص ، في المقابل ، سيتمّ النظر إليه «بوصفه حادثة ثقافية ، وليس مجتلى أدبياً فحسب»^(٥) ، فالنصوص أشياء موجودة في العالم ، وهي ذات تأثيرات مادية ؛ ولهذا ف«هي أحداث إلى حد ما»^(٦) ، و«أحداث ذات أبعاد اجتماعية وتاريخية وسياسية ، وذلك أكثر مما هي أعمال فنية مستقلة في المجال الجمالي»^(٧) ؛ وذلك لكون هذه النصوص تتدخل ، إلى حد كبير ، في تشكيل الواقع الاجتماعي والوعي الإنساني ، ليس لأنها أحداث ثقافية فحسب ، بل لأنها - ولربما هذا ما يجعل منها أحداثاً ثقافية - «تجعل الأشياء تحدث»^(٨) في هذا الواقع الثقافي ،

Culture and Society, P.15. (١)

Textual Power, P. 3.(٢)

The Historical Text As Literary Artifact, P.394. (٣)

Literary Theory: An Introduction, P. 197. (٤)

(٥) النقد الثقافي ، ص ٦٥-٦٦ .

(٦) إدوارد سعيد ، العالم والنص والناقد ، تر : عبد الكريم محفوض ، (دمشق : منشورات اتحاد الكتاب العرب ، ٢٠٠٠) ، ص ٨ .

Cultural Criticism, P. ix. (٧)

History as Usual?, P.152 (٨)

ومن المعروف أن أطروحة إدوارد سعيد الأساسية في «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» إنما تقوم على هذا الافتراض ، وهو أن الاستعمار بوصفه حركة عسكرية واقتصادية ، يمكن أن ينظر إليه بوصفه أيضاً نتاجاً لنصوص وتمثيلات وإنتاجات ثقافية عديدة ، كانت تدعم وتعزّز الاعتقاد بأن «بعض البقاع والشعوب تتطلب وتنضج أن تخضع تحت السيطرة» . الثقافة والإمبريالية ، مرجع سابق ، ص ٨٠ .

وهي التي تعطي لـ«حقائق» هذا الواقع صورتها بوصفها «حقائق»^(١) من منظور اعتقادنا الذي شكّلتها النصوص والممارسات معاً .

وبهذه الطريقة أتاحت التاريخانية الجديدة والنقد الثقافي وغيرهما من نظريات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية والنسوية وغيرها ، أتاحت «الفرصة لتجاوز الحدود التي تفصل بين التاريخ ، والأنثروبولوجيا ، والفن ، والسياسة ، والأدب ، والاقتصاد . وبذلك تمّ تقويض مبدأ اللاتداخل noninterference الذي كان يحظر على دارسي الإنسانيات التطفّل intrude على أسئلة السياسة ، والسلطة ، وكل ما له تأثير عميق في حياة الناس العملية»^(٢) . ومن هنا لم يكن غريباً أن نجد اهتمامات التاريخانيين الجدد والنقاد الثقافيين تشترك «لا مع اهتمامات الأنثروبولوجيين ، والمؤرخين ، والمتخصصين في وسائل الإعلام ، وعلماء الاجتماع ، بل مع مجموعة واسعة من الماركسيين ، والسيميوطيقيين ، والهرمونوطيقيين ، والمتخصصين في الأساطير ، والنسويين ، والمنظرين الأخلاقيين ، وما بعد النيويين»^(٣) وغيرهم . وبهذه الطريقة أيضاً لم يعد ممكناً التمييز بين التمثيل الأدبي والتمثيلات الثقافية الأخرى بذريعة أن التمثيل الأدبي خيالي ووجداني وتعبيري وذاتي ، والتمثيلات الثقافية الأخرى واقعية وحقيقية وعلمية وجماعية . إن مثل هذا التمييز لم يعد حاسماً ، بل مرفوضاً ، فالنص الأدبي ليس معزولاً عن النص الثقافي العام ، وعلى هذا ، فإن التمثيلات الثقافية قد تكون خيالية في الوقت التي تزعم أنها تمثّل الواقع وتقدّم الحقيقة ، كما أن التمثيل الأدبي قد يمثّل الواقع في الوقت الذي يزعم أنه يعبر عن عالم خيالي . وما لا شكّ فيه أن ثمة بعض الاختلافات بين هذه التمثيلات ، فتاريخ سيف بن ذي يزن كما هو في «تاريخ الطبري» يختلف عن سيف بن ذي يزن كما هو في سيرته الشعبية المتداولة ، وصورة عنترة بن شدّاد في كتاب «الأغاني» و«الشعر والشعراء» و«طبقات الشعراء» تختلف عن صورته في سيرته الشعبية المعروفة ، وثورة الزنج في «تاريخ الطبري» ، و«الكامل في التاريخ» لابن الأثير ، و«تاريخ الإسلام» للذهبي ، و«البداية

(١) s Legacy - A New Historicism?, In: The New Historicism, Frank Lentricchia, Foucault ص

P. 234.

(٢) H. Aram Veese, The New Historicism, P. ix.

(٣) Cultural Criticism, P. x.

والنهاية» لابن كثير تختلف عما هي عليه في قصيدة ابن الرومي وابن المعتز . إن الخطاب الأول يزعم أنه يمثل الأحداث والوقائع كما هي وكما وقعت فعلاً ، في حين لا يزعم الخطاب الثاني ذلك . لكن من قال إن هذا الزعم صحيح وعلينا أن نأخذه على علاقته؟ صحيح أنه يوجد اختلاف بين الخطابين ، لكنه ليس اختلافاً حاسماً ، فقد تختلف طريقة الطبري ونظرائه عن طريقة ابن الرومي في عرض ثورة الزنج ، لكنهم جميعاً ، في نهاية المطاف ، يعرضون واقعة ، ويرون حدثاً ، وذلك بعد أن يلائموا بين ما تسمح به الوثائق التاريخية ورواية الإخباريين أو الشهود ، وبين طبيعة الشكل الكتابي المختار ، والغرض المقصود من هذا العرض والرواية . فإذا كانت ثورة الزنج حدثت بالفعل ، فإن ما كتبه هؤلاء عن هذه الثورة لا يعبر عن حقيقتها ، بل أن كل هؤلاء المؤرخين كانوا يقرأون هذه الثورة ليس بوصفها حركة معارضة ثورية ضد النظام العباسي السياسي ، وضد التمييز العرقي بين الأسود وغير الأسود ، بل بوصفها حركة ضد الإسلام والملة والأمة ؛ ولهذا كان صاحب الزنج «خبثاً» و«ملعوناً» و«خارجياً» و«كاذباً» و«مُدعيّاً» ، وكل هذه الأوصاف لا تنقل واقعاً بقدر ما تعبر عن موقف متحكم في المؤرخ والشاعر معاً . ثم من قال إن الخطاب الأدبي يزعم أنه لا يمثل الواقع والأحداث كما وقعت؟ إن هذا الفهم ينطلق أساساً من التصور الحديث لمفهوم الأدب ، وإلا فإن ما عُرف أنه من الأدب بالمفهوم القديم قد يزعم أنه يمثل الواقع ولكن بطريقة الخاصة . إن سيرة مثل السيرة الهلالية قد تعدّ من الروايات الأدبية الخيالية ، غير أنها لدى الهلاليين ، بحسب نقل ابن خلدون ، مروية تأريخية لوجودهم ورحيلهم إلى المغرب ، فهم متفقون على روايتها «خلفاً عن سلف ، وجيلاً عن جيل ، ويكاد القادح فيها والمستريب في أمرها أن يرمى عندهم بالجنون والخلل المفرط ، لتواترها بينهم»^(١) .

وانطلاقاً من هذا التصور ، فإننا سنتحدث عن نوعين من أنواع التمثيل : الأول «التمثيل الثقافي غير التخيلي» ، وهو يشمل كتابات متباينة تنتمي إلى حقول معرفية متعددة كما أوضحنا في (الفصل الثاني) . أما النوع الثاني من التمثيل فهو «التمثيل الثقافي التخيلي (الأدبي)» ، ونعني به ذلك التمثيل الذي كانت تمارسه

(١) ابن خلدون ، تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) ، (بيروت : منشورات الأعلمي للمطبوعات ، ١٩٧١) ، ج : ٦ ، ص ١٨ .

أشكال الكتابة الأدبية التخيلية ، والتي حصرناها في نوعين أدبيين كبيرين هما السرد والشعر . وسوف نقرأ النصوص الأساسية التي شكّلت التمثيل السردى والشعري ، وذلك بوصفها أحداثاً ثقافية ؛ لأنها ، وببساطة ، تجعل الأشياء والأحداث تقع في عالم الواقع ، فظاهرة كالرقّ مثلاً يمكن أن تكون ممكنة لا بفضل الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية فحسب ، وإنما كذلك بفعل إسهام النصوص وبلاغة الخطاب الثقافي والأدبي ، كما أنها قد تتحوّل إلى ظاهرة عنصرية خبيثة ، ومن ثم مستحيلة ، بفعل بلاغة الخطاب تلك . ومن جهة أخرى فإن التمثيل الأدبي لم يكن بعيداً عن الصور التي شكّلها التمثيل الثقافي عن السودان والزنج ، فكما أنه أسهم في تعزيزها ، فإنه استعان بها في بناء كثير من مفارقاته أو سخريته أو هجائه . إن سخرية المتنبي ، على سبيل المثال ، من كافور الذي كان أسود خصياً حاكماً ، لا يمكن فهمها إلا انطلاقاً من تصور لا يجتمع فيه كون الفرد أسود وحاكماً ، وأسود وخصياً ، فالأسود مثال للعبودية ، وهو دائماً شهواني ومفرط في رغبته الجنسية بحسب ما هو راسخ في «ألف ليلة وليلة» . كما لا يمكن فهم السبب وراء طلاق الأمير رزق لامراته الخضراء في «سيرة بني هلال» ، ولا الخلاف الكبير الذي نشأ على إثر ولادة الأمير عبد الوهاب في «سيرة الأميرة ذات الهمة» ، لا يمكن فهم ذلك إلا انطلاقاً من هذا المتخيّل الذي يستنقص السواد ، ويعدّه عيباً ونقصاً وموضوعاً للسخرية والمزاح كما فعل سرحان بن حازم حين رأى بركات بن رزق (أبو زيد) أسود كالعبيد . ومن هذا المنطلق ، سيكون علينا أن نربط المرويات السردية المدروسة هنا بالأفكار والتصورات والتمثيلات الثقافية التي تستمدّ الدعم منها ، فجميع هذه المرويات لم يكن بمنأى من التأثير بمخزون التصورات والتمثيلات التي شكّلها المتخيّل العربي الثقافي عن السودان ، والتي حلّلناها في (الفصل الثاني) . إن تمثيل الأسود في هذه المرويات ليس تسجيلاً لواقع ، أو انعكاساً مباشراً له ، بل إنه تمثيل يستمدّ دعمه من ذلك الإرشيف الضخم الذي تكوّن عن الأسود في مختلف الإنتاجات الثقافية العربية . إن السودان في هذا التمثيل كالأفارقة في تمثيل روائي مثل جوزيف كونراد في روايته المشهورة «قلب الظلام» Heart of Darkness ، إنهم أفارقة «يطلعون من مكتبة ضخمة لـ«الأفريقية» [الاستفراق] إذا جاز التعبير ، كما من تجارب كونراد الشخصية . ليس ثمة من شيء اسمه التجربة المباشرة ، أو الانعكاس للعالم في لغة نص . لقد تأثرت انطباعات كونراد عن أفريقيا بشكل حتمي بمخزون المأثورات

الشعبية والكتابات عن أفريقيا»^(١) ، وبالطريقة ذاتها تأثرت المرويات السردية العربية والشعر العربي بمخزون التمثيلات الشائعة عن السودان في المؤلفات والمتخيلات الشعبية والعالمية سواء بسواء .

(١) الثقافة والإمبريالية ، ص ١٣٦ .

الفصل الثالث:

الأسود والتمثيل السردى

١ . مدخل : السرد وعبور الحدود

سبق لإدوارد سعيد أن أن قرن بين ازدهار الرواية الغربية وازدهار ظاهرة الإمبريالية ليس بوصفه تعبيراً عن الهيمنة والسيطرة فحسب ، بل بوصفه حركة في الفضاء ، حيث تعبر الذات حدودها إلى حدود ثقافات أخرى نائية فيما وراء البحار ، بل يذهب سعيد إلى أبعد من ذلك حين يذهب إلى حد القول بأن «الرواية الأوروبية كما نعرفها اليوم ما كانت ستوجد في غياب الإمبراطورية . وبالفعل فإننا إذا درسنا البواعث التي سببت نشوءها ، فسنرى الالتقاء - البعيد تماماً عن أن يكون عَرَضياً - بين أنساق السلطة السردية المشكّلة للرواية من جهة ، و[بين] تشخّص عقائدي معقّد يتبطّن النزوع نحو الإمبريالية من جهة أخرى»^(١) . فالرواية جزء من هذا النزوع وهي داعمة ومعززة له في الوقت ذاته ، فقد «حصّنت الرواية والإمبريالية إحداهما الأخرى إلى درجة عالية يستحيل معها (. . .) قراءة إحداهما دون التعامل بطريقة ما مع الأخرى»^(٢) . وما لا يخلو من دلالة ، بحسب إدوارد سعيد ، أن تكون أول قصة «روبنسون كروزو» هي العمل الذي افتتح حركة الرواية في إنكلترا ، فهي «رواية بطلها مؤسس لعالم جديد ، يقوم بحكمه واستعادته للمسيحية ولإنكلترا»^(٣) .

وكما يلاحظ كمال أبو ديب ، في تقديمه لكتاب «الثقافة والإمبريالية» ، فإن تأويل سعيد يمكن أن ينسحب على السرد بصورة عامة ، وذلك «بوصفه حركة في الفضاء ، تجاوّز لحدود الذات الثقافية إلى فضاءات تقع خارجها»^(٤) . وهي ملاحظة تسمح بالتأمل في تاريخ نشوء السرد العربي الوسيط الذي ابتدأ على شكل أخبار وحكايات يسردها القصاصون عن المغازي والسير والفتوحات الإسلامية ، أي عن عبور الحدود واللقاء بالآخر . ونما يعزّز هذا التفسير أن أبرز الأنواع السردية العربية (المقامات ، السير الشعبية ، الحكاية العجائبية) ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالسفر والرحلة

(١) - الثقافة والإمبريالية ، ص ١٣٨ .

(٢) - المرجع نفسه ، ص ١٣٩ .

(٣) - المرجع نفسه ، ص ١٣٨ .

(٤) - المرجع نفسه ، ص ٢٩٩ .

واللقاء بالآخر ، فالسفر «حاضر بكل أشكاله في مقامات الهمذاني»^(١) حيث يجول الراوي عيسى بن هشام والبطل أبو الفتح الإسكندري في كل اتجاه عبر مملكة الإسلام ، والجانب المشرقي منها على وجه الخصوص . والسفر حاضر كذلك في السير الشعبية بحيث لا تكاد تخلو سيرة عربية شعبية من السفر والتنقلات التجولات والارتحالات والاعترايات أو التغريبات ، حيث يرتحل أبو زيد الهلالي وعنترة بن شداد وسيف بن ذي يزن والأميرة ذات الهمة في الفضاء المتنوع بين المألوف والعجائبي . أما «ألف ليلة وليلة» فإنها تزدحم بأسفار شخصياتها وتنقلاتهم وارتحالاتهم براً وبحراً وجواً عن طريق العفاريت والمردة والأدوات السحرية كالحصان الطائر وبساط الريح .

إن السرد بهذا المعنى حركة في الفضاء ، وارتحال خارج حدود الذات الثقافية ، ومواجهة مع الآخر المختلف ثقافياً ، ومن هنا يكتسب السرد أهميته الفريدة في تمثيل الآخر الذي يقع خارج حدود الذات ثقافياً وجغرافياً ، وهو تمثيل ما كان له أن يتم إلا بمساعدة حركة الفتوحات والتوسعات والأسفار التي سمحت باستحضار الآخر في مجال التمثيل السردية . وفي المقابل فإن على المرء أن لا يتجاهل دور التمثيلات السردية للآخر في دفع حركة الفتوحات والأسفار ، فتتقل أبطال السرد بين أقطار الأرض الواسعة بكل حرية ويسر ، يخلق انطباعاً لدى القراء وجمهور المستمعين بكون هذا العالم - بأقطاره وبشره وحوانه وجميع مخلوقاته - ملك أيديهم ، وطوع أمرهم ، وتحت تصرفهم .

ومن هذا المنطلق يمكننا تأمل العلاقة بين السرد والتمثيل ، حيث يكون السرد من إنتاج التمثيل ، وداعماً له في الوقت ذاته . إن بين السرد والتمثيل علاقات من التداخل والتشابك وتبادل الدعم والتأثير ، فالرويات السردية التي سندرسها في هذا الفصل لا تلقى الدعم من التمثيل الثقافي غير التخيلي فحسب ، بل إنها أسهمت في تشكيل هذا التمثيل وتعزيز سلطته ونفوذه ؛ ذلك أن سلطة هذا التمثيل لا ترتبط بعمل القوة الاجتماعية وأنظمة الحكم فحسب ، بل يلعب السرد دوراً مهماً في دعم هذه السلطة . إن السرد ، كما يكتب إدوارد سعيد ، يظهر بوصفه معيارياً وسيّداً معاً ،

(١) - عبد الفتاح كيليطو ، المقامات : السرد والأنساق الثقافية ، تر : عبد الكبير الشرفاوي ، (الدار

البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط : ١٠ ، ١٩٩٣) ، ص ١١ .

«أي مانحاً المصدقية والسريانية لذاته في مجرى تطوّر السردية . وليس في هذا مفارقة ضدية إلا إذا نسي المرء أن تشكيل موضوع سرديّ ، مهما كان غير عاديّ أو شاذّاً ، إنما هو فعل اجتماعي بامتياز ، وأنه بهذه الخصيصة يملك في داخله سلطة التاريخ والمجتمع أو يستند إليها . ثمة أولاً سلطة المؤلف ، وهو شخص ما يدوّن عمليات المجتمع بطريقة مقبولة مُمأسّسة ، مراقباً الأعراف ، ومتبعاً الأنساق ، وما إلى ذلك . وثمة سلطة السارد الذي يرسي إنشاؤه السردية في ظروف قابلة للتمييز وهي بالتالي ظروف إحيائية وجودياً . وأخيراً ، ثمة ما يمكن أن يسمى سلطة المجتمع الذي يغلب أن يكون ممثله العائلة لكنه قد يكون أيضاً الأمة ، والموضع المحلي ، واللحظة التاريخية المحسوسة»^(١) . ولقد أدت هذه السلطات مجتمعة (المؤلف ، السارد ، المجتمع ، السياق المحلي ، اللحظة التاريخية) دورها في تشكيل المرويات السردية التي نحن بصدد دراستها ، كما أن السرد أسهم في تعزيز هذه السلطات ودعم نفوذها .

وما ينبغي الالتفات إليه أننا هنا أمام ظاهرة تختلف نوعاً ما عن تلك التي يشخصها إدوارد سعيد فيما يتعلق بالرواية الغربية منذ القرن التاسع عشر ، ويكمن الاختلاف أساساً في أن المرويات السردية المدروسة هنا مرويات مجهولة المؤلف ، وهي بذلك إما أن تكون خاضعة مباشرة لسلطة المجتمع وسياقاته ، وسلطة اللحظة التاريخية وإكراهاتها ، وإما أن تكون متحررة من كل السلطات ، ومن ثم قد يتاح لها فرصة تشكيل موضوع سردها بحرية مطلقة دون إكراه من مؤلف أو مجتمع . غير أن ثم احتمالاً ثالثاً لهذه الظاهرة - أي مجهولية المؤلف - ، وهو قراءتها بوصفها حيلة من حيل التخيل الشعبي للتحرر من قيود المجتمع وضوابطه المفروضة على القول والكتابة ، وبهذا المعنى فإن تغييب اسم المؤلف الفرد (إن وجد) ينطوي على رغبة في القول والكتابة بحرية بعيداً عن سلطات المجتمع ومؤسساته ، ومع ذلك فإن التحرر من سلطات المجتمع لا يستلزم التحرر من شروط اللحظة التاريخية للعمل وللمؤلف المجهول ، وذلك بما تشتمل عليه هذه اللحظة من ظروف وأفكار وتصورات ومتمخيلات تصبّ كلها في اتجاه واحد ، وهو التمثيل السلبي للسودان . وهذا ما أوقع هذه المرويات في تعارض وتمزّق صارخين بين التحرر من قيود المجتمع من جهة ، وبين الانصياع لشروط اللحظة التاريخية من جهة أخرى ، وهو أيضاً ما جعل موقف هذه المرويات من

(١) - الثقافة والإمبريالية ، ص ١٤٥ .

موضوع الأسود والسودان موقفاً متعارضاً ومحكوماً بازدواجية الرغبة ، حيث يكون الأسود موضوعاً للحب والكراهة ، وللتسامح والإقصاء ، وللمدح والذم ، وللتبني والتبرؤ ، وللاعتراف والإنكار .

٢ . السرد ومجال الآخريّة : الأسود في التمثيل السردى :

إذا كنا في الفصل الثاني ركّزنا على الكشف عن تمثيلات السودان في الخطاب الثقافي العربي «الرسمي» أو «الخاص» أو المعترف به من قبل النخب «العالمية» ، فإننا هنا سنركز على الكشف عن هذه الصور النمطية في التمثيل السردى ، وتحديدًا في المرويات السردية الشعبية التي انتشرت «بين عامة الناس انتشاراً سيطر على وجدانهم ، ومسّ قلوبهم»^(١) . ولئن أصبح معروفاً أن «الأدب الشعبي» أو المرويات الشعبية قد تشكّلت «في منأى عن الثقافة المتعالية التي كانت تُعنى ، إجمالاً ، بأخبار الخاصة ، الأمر الذي أفضى إلى عدم العناية بهذه المرويات ، تدويناً ووصفاً»^(٢) ، ولئن أصبح معروفاً أن هذه المرويات الشعبية إنما كانت موضوعاً للذم والاحتقار والنبد والاستبعاد من قبل حراس الثقافة «العالمية» والمتعالية ، فلئن كان هذا معروفاً ، فإن اللافت للانتباه والجدير بالاهتمام أن نكتشف أن هذه المرويات الشعبية تلتقي مع تلك المدونات «الرسمية» في النظرة التي تستبطنها عن الأسود والسود ، فإذا كانت المرويات الشعبية تمثّل الضد المعارض للمدونات «الرسمية» ، فإن هذه المعارضة تلتقي مع ما تعارضه في النظرة إلى السودان ، «وبذلك تكون السيرة الشعبية مجسّدة لمختلف الرؤيات والتصورات العربية الإسلامية ، وهي من هذه الزاوية تلتقي مع مختلف المصنّفات «العالمية» ، وإن اختلفت طريقتها في التقديم والتمثيل ، وصعدت كل ذلك بواسطة التخيل»^(٣) . وعلى هذا فقد تكون المرويات الشعبية أكثر جرأة في تجاوز الشروط الاجتماعية للسرد والحديث من حيث اللغة والأخلاق والتخيل ، إلا أنها تشترك مع مجمل المصنّفات «العالمية» فيما يتعلق بالنظرة إلى السود وصور

(١) - فاروق خورشيد ، أضواء على السيرة الشعبية ، (بيروت : منشورات اقرأ ، د.ت) ، ص ١٦ .

(٢) - عبد الله إبراهيم ، السردية العربية : بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي ، (بيروت :

المركز الثقافي العربي ، ط : ١٩٩٢) ، ص ١٣٦-١٣٧ .

(٣) - سعيد يقطين ، قال الراوي ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط : ١٩٩٧) ، ص ٣٠٦ .

السودان ، ولم يسلم من ذلك حتى تلك المرويات التي كان أبطالها من السودان مثل «سيرة بني هلال» و«سيرة الأميرة ذات الهمة» ، وسيرة عنتره بن شداد» ، إلا إذا استثنينا بعض الأصوات التي تسربت من تحت أعين حُرّاس المتخيّل لتسعى من أجل نقض تلك النظرة وتلك الصور النمطية عن السودان كما في «سيرة الأميرة ذات الهمة» و«سيرة عنتره بن شداد» وحتى في «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» .

وبقدر ما في هذه الظاهرة من مفارقة جمعت بين الشيء وضده ، فإنها تقدم مؤشراً على مدى الرسوخ والثبات والذيق والانتشار الذي تتمتع به «تمثيلات الأسود» في المتخيّل العربي في تجلياته الشعبية العامة و«الرسمية» العالمية الخاصة . وبقدر ما في هذه الظاهرة من مفارقة فإنها أيضاً تكشف عن سمات المتخيّل وأساليب تحركه التي تجعل من نسق المعارضة أكثر «نسقية» وأكثر استعداداً لإعادة إنتاج النسق المهيمن الذي أراد تحطيمه^(١) ، وهي بذلك تلعب دوراً مهماً في إدامة حياة هذا النسق المهيمن .

إن اهتمامنا هنا ينصبّ على الكشف عن هذه المفارقة من خلال الكشف عن «تمثيلات الأسود» في المرويات الشعبية ، وعن الدور الذي تلعبه هذه المرويات في إعادة إنتاج المتخيّل أو إدامة حياته ، وعن دورها في إدارة الصراع الرمزي بين الذات والآخر . وسوف نركّز في هذا القسم على مرويات محدّدة يجمع بينها قواسم مشتركة عدّة ، وهذا الاشتراك هو السبب وراء هذا الاختيار . أما هذه المرويات فهي «سيرة بني هلال» ، و«سيرة الأميرة ذات الهمة» ، و«سيرة عنتره بن شداد» ، و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» ، و«ألف ليلة وليلة» . وأما ما يجمع بين هذه المرويات فكونها مرويات سردية ينتمي أغلبها إلى نوع «السيرة الشعبية» ، في حين تنتمي «ألف ليلة وليلة» إلى نوع السرد «الخرافي» أو «العجائبي» ، وبين هذين النوعين السرديين تقارب وتداخل سنشير إليه لاحقاً . ثم إن هذه المرويات السردية مرويات شعبية من حيث اللغة والتأليف والتداول ، كما أنها مرويات ذات أصل شفاهي ، وتدوينها تمّ في مرحلة لاحقة على ظهورها وانتشارها على أيدي بعض المنشدين أو القصّاصين أو

(١) - هذا التوصيف للمتخيّل قريب من تشخيص عبد الله الغدامي لسمات «النسق الثقافي» في :

النقد الثقافي ، ص ٢١٦ و ٢١٧ .

النسّاخين^(١) . وشفاهيتها نتيجة لكونها سرداً شعبياً ينتمي إلى «العوام» والبسطاء الذين أنشئت من أجلهم هذه المرويات ، وصيغت بعض مقاطعها بلهجاتهم المحلية . وكونها شعبية وشفاهية جعلها عرضة للتغيير والتحوير والتباين بين صورها ونسخها المتداولة ، كما جعلها عرضة للذم والاستبعاد من قبل حُرّاس الثقافة «العامة» الذين وصفوها بالكذب والفحش والافتراء والتخبط والجهل والسخف وبرودة الحديث .

والأمر الأهم في ذلك أن هذه المرويات - إضافة إلى كونها سردية وشعبية وشفاهية الأصل - فإنها مجهولة المؤلف الفرد ، وهو ما جعل منها مرتعاً خصباً لحضور التخيل الثقافي الجماعي . فجماعية التأليف أو غياب صاحب النص هو بمثابة حيلة مأكرة يتمّ اللجوء إليها لتمرير تمثيلات التخيل الانتقاصية عن الآخرين^(٢) ، حيث يختفي صاحب النص ويبرز نصه ويتم تداوله كملك جماعي ، وهو ما يعطي للمتخيل فرصة للتعبير عن مكنوناته دون مراقبة أو مساءلة . وهناك من حاول البحث عن مؤلف فرد بعينه يكمن وراء كل عمل سردي من تلك الأعمال ، فهناك مثلاً من ذكر أن «سيرة عنترة بن شداد» من تأليف يوسف بن إسماعيل كاتب العزيز الفاطمي ، أو من تأليف طبيب عراقي يدعى ابن الصائع ، وقد تنسب إلى الأصمعي أو غيره من الإخباريين . وهناك من قدّم «سيرة الأميرة ذات الهمة» على أنها من تأليف مجموعة مؤلفين محددين منهم علي بن موسى المقانبي ، وابن بكر المازني ، وصالح الجعفري ، ويزيد بن عمار المزني ، وعبد الله بن وهب اليماني ، وعوف بن فهد الفزاري ، ونجد بن هشام العامري وغيرهم . وهناك باحثون آخرون لم يعنهم تحديد اسم هذا المؤلف الفرد ، لكنهم يصرون على أن كاتب هذه السيرة أو تلك شخص واحد ، وهم يرون أن هذا الرأي هو «عين الصواب وليس يهمنّا إن كان هذا الشخص هو يوسف بن إسماعيل أو غير يوسف بن إسماعيل ، وإنما المهم هنا هو أن كاتب السيرة

(١) - انظر : السردية العربية ، ص ١٣٧ . وأندريه ميكال ، الأدب العربي ، ص ٨٤ .

(٢) انظر تحليل عبد الله الغدامي لحيل الثقافة المأكرة في تمثيل المرأة في الأمثال والأساطير ، وذلك في :

- ثقافة الوهم : مقاربات حول المرأة والجسد واللغة ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٨) ،

[المقصودة هنا سيرة عنترة] شخص واحد وليس عدة أشخاص^(١). ولئن اختلف الباحثون حول انتماء هذه المؤلفات إلى فرد بعينه أو إلى فرد مجهول أو إلى مجموعة أفراد مجهولين ، فإنهم متفقون على أن أحداً لم يدَّع ملكيته لأية مروية من تلك المرويات الشعبية . فجميع هذه المرويات شعبيةُ التناول والتداول ، وجميعها تلقى رواجاً وقبولاً واستحساناً ، بل انجذاباً منقطع النظير من عامة الناس الذين ينصتون لإنشاد منشدها ، أو رواية راويها ، فهي «زاد الشعب الذي جمع بين المعرفة التاريخية والسمر الفني»^(٢) . ولأنها كذلك فهي عرضة للتغيير والتحوير والحذف والإضافة ، أي إنها عرضة للتأليف المتعدد والمستمر في كل مرة تنشده فيه أو تروى .

بقي أن نشير إلى السمة المشتركة الأخيرة بين هذه المرويات ، وهي السمة التي تعيننا هنا بدرجة كبيرة ، وهي الحضور البارز لمسألة الآخر في هذه المرويات ، والآخر الأسود على وجه الخصوص . ف وراء هذه المرويات الشعبية قضية ، وفي صلب هذه القضية تتكشف نظرة الثقافة العربية الإسلامية إلى الآخر ، وكيفية التعامل معه . إن الآخر حاضر بكثافة بوضوح في أغلب السير الشعبية ، بوصفه عدواً لدوداً أو صديقاً أو حليفاً ، ولعل هذا الحضور الكثيف للآخر هو الذي جعل «مقوم الصراع مركزياً في كل نص»^(٣) من هذه النصوص ، ولعل ذلك أيضاً هو الذي حمل أندريه ميكال وغيره إلى تسمية هذا الأدب بـ«أدب الذكرى» ، من حيث إنه يعبر «عن تعلق الجماعة العربية الإسلامية بذكرياتها ، وعن إرادتها»^(٤) ، وذلك حين اصطدمت بالآخر الأجنبي ، في وقت لم يعد موقف الإنسان العربي قوياً وثابتاً كما كان في عصور الازدهار الذهبية ، بل أصبح الأمر يتمثل ، كما يقول ميكال ، في الرغبة في البقاء لا أكثر ولا أقل . وهو ما دفع هذا الإنسان إلى عدم التفريط في شيء من آثار

(١) - محمود ذهني ، سيرة عنترة ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٤) ، ص ١٦٤ . وقد أيد هذا الرأي فاروق خورشيد . انظر صياغته المختصرة لسيرة سيف بن ذي يزنس (التقديم) ، (القاهرة : دار الشروق ، ط ١ : ١٩٨٢) ، ص ١٤ .

(٢) - عبد الحميد يونس ، الحكاية الشعبية ، (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٨) ، ص ٥٧ .

(٣) - سعيد يقطين ، الكلام والخبر : مقدمة للسرد العربي ، (بيروت : المركز الثقافي العربي ، ط ١ : ١٩٩٧) ، ص ٩٦ .

(٤) - الأدب العربي ، ص ٩٧ .

ثقافته المهدة ، حتى لو كان ذلك يعني تهديد «أدب الخاصة» أو الأدب «الرسمي» من خلال تدوين «أدب العامة» أو «الأدب الشعبي» ، وهو الأدب الذي دُون أو نشأ أو تكامل أو اتخذ صورته النهائية منذ سقوط بغداد في أيدي المغول ومنذ الحروب الصليبية . ولعل هذا التهديد ، وهذا الاصطدام بالآخر الأجنبي الغازي هو السبب في بروز الطابع الديني والقومي البطولي الذي تجسده السير الشعبية العربية ، وهو ما جعل أبطال هذه السير «يتقمصون التقمص الأتم خصال الإسلام والعرب مجسمة ، تلك الخصال نفسها التي التذكير بها يبدو ضرورياً في زمن جاء الأجنبي للحط من تراث ماض كانت قد مُكنت من تشييده»^(١) . فسيف بن ذي يزن يخوض حرباً طويلة من الأحباش ، وعنترة بن شداد لا يكلّ عن الحرب ضد الفرس والروم والأحباش ، والأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب وأحفادها يحاربون الروم عبدة الصلّبان والأصنام ، والظاهر بيبرس يدافع عن الإسلام ضد الصليبيين والمغول ، وأبو زيد الهلالي لا يتوقف عن الدخول في حروب ضد الروم والهند واليهود والمجوس وعباد النار والأعاجم والكفار عموماً .

إن الآخر ، كما قلنا ، حاضر بكثافة في هذه المرويات ، إلا أن الذي يبرّر اختيارنا لمرويات بعينها ، إنما هو حضور الآخر الأسود في صلب قصيتها ، ومن الغريب حقاً أن يكون البطل في ثلاث من أهم السير الشعبية العربية أسود اللون ، وهم عنترة بن شداد ، والأمير عبد الوهاب بن الأميرة ذات الهمة ، والأمير بركات أبو زيد الهلالي . صحيح أن الآخر الأسود حاضر في أغلب السير الشعبية ، فالسودان كعبيد مثلاً منتشرون في «سيرة الظاهر بيبرس» ، و«الزير سالم» ، و«حمزة لعرب أو البهلوان» وغيرها ، غير أن الأسود ، بوصفه «آخر» خارجياً أو داخلياً ، حاضر في هذه المرويات التي وقع عليها الاختيار بوصفه قضية محورية ، وموضوعاً ذا دلالة ثقافية مقصودة وذات أهمية في بناء النص وتوجيه أحداثه ، وإن اختلفت درجة الأهمية بين هذه المرويات .

ويمكن تحديد موقف هذه المروية أو تلك من السودان من خلال الكشف عن «مجال الآخريّة» الذي تتبنّاه كل مروية من هذه المرويات ، وهو المجال الذي يتحدّد على أساس المعيار الذي تستعين به جماعة السيرة - وهي الجماعة التي ينتمي إليها

(١) - المرجع نفسه ، ص ٩٦ .

بطل السيرة - من أجل تحديد من هو «الآخر» بالنسبة إليها ، وهو كذلك المعيار الذي يحدّد طبيعة العلاقة بين هذه الجماعة وآخرها . ومن المعروف أن الشرط الرئيسي لوجود الآخر هو أن توجد الذات أولاً ، ووجود الذات يستلزم الوعي بها ، وهذا الوعي يقتضي الوعي بالآخر بالضرورة . وبما أن الذات ليست جوهراً ثابتاً فإن الآخر كذلك ليس ثابتاً ، بل هو مفهوم نسبي يتحدّد على معايير متباينة ومتغيرة ، فقد يتحدّد على أساس شخصي بحيث يكون كل شخص سواي هو آخر بالنسبة لي ، وقد يتحدّد على أساس قبلي أو ديني أو قومي وهكذا بحيث يكون الآخر هو من يختلف عنا في الشخصية أو القبيلة أو الدين أو القومية . وهو لذلك مفهوم متحرك ومتغير بصورة دائمة ، فما كان آخر في وقت سابق قد ينقلب ليكون جزءاً من الذات في وقت لاحق . وهذا يعني أن «مجال الأخرية» مجال متحرك ، وهو في تقدّمه في الزمن لا يسير بالضرورة وفق مسار خطّي لا يشذّ ولا يحيد ولا يتراجع . وسنحاول في هذا القسم أن نتبع مسار حركة «الأخرية» في الثقافة العربية الإسلامية من خلال المرويات الشعبية المختارة هنا ، والتي تحتفظ بمسار متقلب في سعته وضيقه بين الآخر القومي والديني والقبلي ، ومتذبذب في تقدّمه وتراجعته بين أولئك الآخرين . وتجدر الإشارة إلى أن هذه المرويات لا تتعامل مع معيار واحد ووحيد لـ«الأخرية» بالضرورة ، فقد تحتفظ مروية بأكثر من معيار ، فـ«سيرة بني هلال» تتعامل مع آخرين متعددين ، بعضهم يكتسب «أخريته» من معيار ديني كاليهود والمجوس عبدة النار ، وبعضهم من معيار قومي كالأعاجم والروم والهنود ، وبعضهم من معيار قبلي وهو المعيار المحوري في هذه السيرة . وكذا الشأن في «سيرة عنتر بن شداد» و«سيرة الأميرة ذات الهمة» و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» وغيرها . غير أن هذا التعدد في الآخرين لا يمنع أن يوجد في كل مروية آخر مركزي ومحوري كالآخر القبلي في «سيرة بني هلال» ، والآخر الديني في «سيرة الأميرة ذات الهمة» ، والآخر القومي في «سيرة عنتر بن شداد» ، والآخر المزدوج القومي/الديني في «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» .

٢ . ١ . المولود الأسود وصدمة الولادة

تعد ظاهرة ميلاد البطل من الظواهر المهمة والمتكررة في السير الشعبية ، وربما كانت من «أهم الظواهر التي نصادفها في الأدب الشعبي العالمي كله»^(١) ، فالبطل عادة ما يولد غربياً ومرفوضاً ، وهو غالباً ما يبعد عن والديه فور ولادته أو بعد ذلك بقليل . وهو ما يجعله يعيش حالة نموذجية من «صدمة الولادة» birth trauma وهو من مفاهيم علم النفس الفرويدي ، وقد أشار إليه أحد أعلام مدرسة التحليل النفسي ، وهو أوتورانك ، وذلك حين تحدث عن صدمة نفسية رهيبة تصيب الطفل لحظة الانفصال عن الأم بالولادة . فقد كان رحم الأم بالنسبة إليه أشبه بجنة يعيش فيها في سعادة مطلقة ونعمة شاملة ، وحين ينفصل الجنين عن هذا الرحم - الجنة يشعر بأنه قد طُرد من هذا الرحم طرداً ، وبذلك يمثل هذا الطرد أقسى تجربة يمر بها الإنسان الذي سيبقى يخشى من «أن تتكرر عملية انفصال أخرى في مستقبل حياته ، ويعتبر الميلاد على هذا «باكورة القلق» أو «القلق الأولي» الذي يطمس حالة «السُرور الأولي» في مرحلة ما قبل الميلاد ، وهكذا يوضع أساس كبتٍ أوليٍّ»^(٢) في حياة الإنسان .

ما علاقة كل هذا بسيرة شعبية معروفة كـ «سيرة بني هلال» أو «سيرة الأميرة ذات الهمه»؟ الواقع إننا إذا فهمنا «العلاقة» على أنها ضرب من ضروب الارتباط بين شيئين أو أكثر على وجه المماثلة أو المعارضة ، فإننا نقول إن للسيرة الهلالية علاقة وثيقة بمفهوم «صدمة الولادة» ، وعلى الوجهين معاً : المماثلة والمعارضة . أما من جهة المعارضة فلأن الذي سيصدم بالدرجة الأولى ليس المولود الجديد ، بل المتخيل الثقافي الذي يخترنه الأهل والقبيلة ، فالقبيلة هي من سيواجه هذه المرة «صدمة الولادة» ، وهي من سيمرّ بهذا القلق الأولي الذي سيطمس حالة السُرور العظيم في مرحلة انتظار المولود ، وهي من سيظلّ يتمنى لو أن هذه الولادة لم تتم . وأما من جهة المماثلة فإن المولود الجديد لن ينجُ من «صدمة الولادة» ، فهو أيضاً سيواجه هذه الصدمة ليس لأنه خرج من رحم الأم الدافئ والأمن فحسب ، بل لأنه سيواجه في

(١) - نبيلة إبراهيم ، أشكال التعبير في الأدب الشعبي ، (القاهرة : دار غريب ، ط : ٣ ، ١٩٨١) ،

ص ١٥٧ .

(٢) - حامد زهران ، علم نفس النمو ، (القاهرة : عالم الكتب ، ط : ٥ ، ١٩٩٠) ، ص ١٢٩ .

لحظة ولادته معضلة وجودية مترتبة عن صدمة الأهل والقبيلة ، فمن المعروف أن أول معضلة تواجه بطل السيرة هي معضلة الانتساب وعدم الاعتراف بينوته ٨٥٧ ، وبركات أو أبو زيد الهلالي والأمير عبد الوهاب واجها هذه المعضلة على الرغم من نسبهما النبيل الصحيح من جهة الأب والأم ، فوالد بركات هو الأمير رزق بن نائل بن ثابت بن تامر بن جابر بن المنذر بن هلال بن عامر بن أبي ليلى المهلهل ، وأمه الخضراء ابنة الأمير قرضاب الشريف بن هاشم من نسل بني هلال حاكم مكة المكرمة . أما الأمير عبد الوهاب فمن جهة الأب فهو ابن الحارث بن ظالم بن الصحصاح بن جندبة بن الحارث ملك ملوك بني كلاب ذي الحسب والنسب ، ومن جهة الأم فهو ابن الأميرة ذات الهمة فاطمة بنت مظلوم بن الصحصاح بن جندبة بن الحارث . غير أن هذا النسب الشريف لم يجنب أبا زيد والأمير عبد الوهاب من مواجهة معضلة الانتساب وعدم التبني والاعتراف من قبل الأب والقبيلة . ولهذا فإن المولود الجديد سيصاب بالصدمة ، لكنه لن يتمنى لو أنه لم يولد ، بل سيبقى لصيقاً بوالدته ، وقريباً من حنانها وعطفها وخوفها عليه كما لو أنه في الرحم الآمن المفقود ، ولربما كان هذا الانتقال من رحم أمومي داخلي إلى رحم أمومي خارجي هو الذي خفف وقع الصدمة على الأمير رزق والأمير عبد الوهاب (*) . وسوف نبدأ بتحليل الموقف من ولادة بركات والحديث التي أحاطت به ، ثم نعقبه بتحليل للموقف من ولادة الأمير عبد الوهاب . ولأن التحليل سينصب على حدث الولادة فإننا نرى لزماً علينا أن نلخص هذا الجزء مستعينين بعبارات من السيرة .

(١) - انظر : السردية العربية ، ص ١٦٤

(*) باستثناء عبارة خرجت من فم الأميرة ذات الهمة بعد أن وقع الخلاف وضرب السيوف بين أبناء العمومة ، قالت : « يا ليتني لم أرزقك ويا ليت إذ رأيتك لم أعدم نظرك » . سيرة الأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب ، (بيروت : المكتبة الثقافية ، ١٩٨٠) ، المجلد : ١ ، ص ٦٠٣ . وسوف نحيل على المرويات المدروسة في هذا الفصل في المتن ، مع ملاحظة أن الرقم الأول - إن وُجد - يشير إلى رقم المجلد ، والرقم الثاني يشير إلى رقم الصفحة .

٢ . ١ . ١ سيرة بني هلال : سواد البطل بوصفه معضلةً عابرة

يذكر راوي «سيرة بني هلال» أن الأمير رزق والخضرَاء أنجبا بنتاً بعد سنة من الزواج ، وسُميت شيحة أو شيحا ، وتضرَّع الأمير رزق يطلب من الله أن يرزقه ولداً ذكراً يسره ويحمل ذكره ، ويكون خليفته ، «بعد ذلك حملت امرأته وكانت تطلب من الله أن يرزقها ولداً ذكراً ، وخرجوا مرة إلى بستان ، فرأت غراباً أسود يطرد الغربان ، ويقهرهم ، ويفتك بهم ، فقالت : إلهي أسألك أن ترزقني ولداً ذكراً ولو كان لونه أسود ، لعله ينشأ يغلب الفرسان ، ويقهرهم مثل هذا الغراب (. . .) فلما فرغت من دعائها عادت إلى ديارها ، وعند تمام الحمل أتاها الطلق ، فوضعت غلاماً أسمر اللون»^(١) . لم يكن لون الغلام القادم يثير استغراب أمه وهي التي طلبت من الله أن يرزقها غلاماً حتى لو كان أسود اللون ، وها هو ذا الغلام أسود اللون قد جاء ، بما يوحي بأن الله استجاب دعائها ، وأن هذا الغلام سيكون ذا شأن ، وسيقهر الفرسان مثل ذاك الغراب الأسود الذي رآته في البستان . أما موقف الأب فيحيطه الراوي بشيء من الالتباس والغموض ، فالراوي يذكر أن المبشِّر راح إلى الأمير رزق وبشَّره بالغلام ، ففرح الأمير به ، وذبح الذبائح ، وأقبل الناس يهنئونه ، وسألوه عن اسمه فقال : بركات ، وسلَّموه إلى بنت عسجم ترضعه . استمرَّ الوضع على هذه الحال سبعة أيام ، وبعد مرور سبعة أيام أتى الأمير حازم وابنه سرحان وبقية أمراء بني هلال إلى عند الأمير رزق ، فأتوا ببركات ، فلما رآه سرحان عضَّ على أصابعه ، وقال لرزق : «هذا الولد أسود مثل العبد» (٧٢) ، وراح يرثي الأمير رزق على حظه النحس ، فلربما كان هذا الولد الأسود من صلب عبد أسود . حين سمع الأمير رزق كلام سرحان اغتاظ وأسرع بطلاق الخضرَاء ، وأمر بأن تُحمل إلى أهلها مع ابنها بركات .

بعد هذا السرد السريع لحدث ولادة أبي زيد سنبدأ في التحليل ، ولتكن بدايتنا من خلال طرح هذه الأسئلة : كانت الخضرَاء راضية أو على الأقل غير مصدومة بسواد ابنها ، فهل كان ذلك هو موقف الأمير رزق؟ هل كان غير مصدوم بسواد ابنه؟ يذكر الراوي أن الأمير كان فرحاً بقدم الغلام وذبح الذبائح من أجل مقدمه ، لكننا نسأل : هل رأى الأمير رزق ابنه الأسمر أو الأسود قبل أن يطلق لنفسه أن تذهب في فرحها؟ إن الراوي لا يذكر شيئاً بهذا الشأن ، بل ترك هذا الموضوع غامضاً ومبهماً ،

(١) - سيرة بني هلال ، (بيروت : دار الكتب الشعبية ، ط ١ : ١٩٨١) ، ص ٢٧ .

وللقارئ أن يفترض أنه رآه ؛ لأنه لا يعقل أن يكون الأمير رزق مشتاقاً إلى هذا الغلام ، فيأتيه ولا يراه إلا بعد سبعة أيام حين مجيء الأمير حازم وابنه سرحان . وإذا صحّ هذا الافتراض فهو يفضي إلى الاعتقاد بأن الأمير رزق كان أيضاً راضياً وغير مصدوم بسواد ابنه ، لكنه صُدِم حين سمع كلام سرحان الذي اتهم فيه الخضرء بالخيانة مع عبد أسود . مما يعني أن صدمة الأمير رزق لم تكن من كون ابنه أسود اللون ، على الرغم من أن الأمير رزق لم يكن أسود اللون ، ولا زوجه الخضرء كانت سوداء . إن الصدمة كانت بتأثير من تهمة الخيانة مع عبد أسود ، وهو الأمر الذي لم يحتمله الأمير رزق ، فتسرّع بتطليق امرأته .

إن مثل هذه الحوادث لم تكن منعومة في التاريخ العربي الإسلامي ، فإن يكون الأبوان من البيض ، ويأتي الابن أسود ، ظاهرة غريبة ، لكنها متكررة ، ويذكر ابن حزم الأندلسي خبراً هو أقرب ما يكون إلى حكاية ولادة بركات ، يقول : «ذكر عن بعض القافة أنه أتى بابن أسود لأبيضين ، فنظر إلى أعلامه فرآه لهما غير شك ، فرغب أن يُوقَف على الموضع الذي اجتماعا عليه ، فأدخل البيت الذي كان فيه مضجعهما ، فرأى فيما يوازي نظر المرأة صورة أسود في الحائط ، فقال لأبيه : من قبل هذه الصورة أتيت في ابنك»^(١) . وهكذا فصورة الأسود المعلقة على الحائط الموازي للمرأة تقوم بدور ذلك الغراب الذي شاهده الخضرء في البستان . وقد رويت في هذا أخبار كثيرة ، معظمها عن وقائع حدثت في عصر النبي ﷺ ، والرواة يذكرون مثل هذه الأخبار في باب «النكاح» و«الطلاق» و«اللعان» و«القذف بالفاحشة» ، ونحن في هذا الجزء من السيرة أمام قذف بالفاحشة وأمام حادثة طلاق . ومن الأخبار المماثلة التي تروى أن رجلاً من بني فزارة جاء «إلى النبي ﷺ» فقال إن امرأتي ولدت غلاماً أسود ، فقال النبي ﷺ هل لك من إبل ، قال نعم ، قال فما ألوانها ، قال حمراء ، قال هل فيها من أورك [أسمر] ، قال إن فيها لورقاً ، قال فأنى أتاه ذلك ، قال عسى أن يكون نزع عرق [جذبه وأخرجه] ، قال وهذا عسى أن يكون نزع عرق»^(٢) . وفي حادثة مماثلة أن رجلاً قام في حضرة الرسول ﷺ «فقال يا رسول الله إنني ولدت لي

(١) - ابن حزم ، طوق الحمامة ، تح : إحسان عباس ، (دمشق : دار المدى للثقافة والنشر ، ٢٠٠٢) ،

ص ١٥ .

(٢) - صحيح مسلم ، ج : ٢ ، ص ١١٣٧ .

غَلَامٌ أَسْوَدُ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَأَنْتَى كَانَ ذَلِكَ ، قَالَ مَا أَذْرِي ، قَالَ فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ ، قَالَ نَعَمْ ، قَالَ فَمَا أَلَوَانُهَا ، قَالَ حُمْرٌ ، قَالَ فَهَلْ فِيهَا جَمَلٌ أَوْزُقُ ، قَالَ فِيهَا إِبِلٌ وَزُقٌ ، قَالَ فَأَنْتَى كَانَ ذَلِكَ ، قَالَ مَا أَذْرِي يَا رَسُولَ اللَّهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَزْعُهُ عِرْقٌ ، قَالَ وَهَذَا لَعَلَّهُ نَزْعُهُ عِرْقٌ ، فَمَنْ أَجْلُهُ قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَذَا لَا يَجُوزُ لِرَجُلٍ أَنْ يَنْتَفِي مِنْ وَلَدٍ وَلَدٌ عَلَى فَرَّاشِهِ إِلَّا أَنْ يَزْعَمَ أَنَّهُ رَأَى فَاحِشَةً^(١) . وفي خبر ثالث «أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ امْرَأَتِي وَلَدَتْ عَلَى فَرَّاشِي غَلَامًا أَسْوَدَ وَإِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ لَمْ يَكُنْ فِيْنَا أَسْوَدٌ قَطُّ ، قَالَ هَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ ، قَالَ نَعَمْ ، قَالَ فَمَا أَلَوَانُهَا ، قَالَ حُمْرٌ ، قَالَ هَلْ فِيهَا أَسْوَدُ ، قَالَ لَا ، قَالَ فِيهَا أَوْزُقُ ، قَالَ نَعَمْ ، قَالَ فَأَنْتَى كَانَ ذَلِكَ ، قَالَ عَسَى أَنْ يَكُونَ نَزْعُهُ عِرْقٌ ، قَالَ فَلَعَلَّ أَبْنَكَ هَذَا نَزْعُهُ عِرْقٌ»^(٢)

إن هذه الحوادث شبيهة بحادثة ولادة بركات ، إلا أن الفرق أن جميع أولئك الذين جاءوا إلى الرسول إنما جاءوا بتأثير من هول الصدمة ، إذ كيف تلد نساؤهم على فراشهم غلاماً أسود ، وليس في أهل بيتهم سود قط؟ إن التفسير الذي تبادر إليهم جميعاً هو خيانة الزوجة مع رجل أسود ، وقد جاءوا إلى الرسول ليس للاستفسار ، بل من أجل الملاعنة أو الطلاق أو الانتفاء من الابن والتبرؤ من بنوته . أما في «سيرة بني هلال» فإن الراوي ترك موقف الأمير رزق الأولي مبهماً وغير محسوم : هل كان مصدوماً أم لا؟ ونتيجة لذلك فإن القارئ يستنتج أن الأمير رزق لم يصدم إلا حين نبّهه سرحان إلى احتمال الخيانة مع عبد أسود . لكن حتى هذا الاستنتاج لا تحزم السيرة بصحته بصورة حاسمة ، إلا أنه أقرب إلى المفهوم من أقوال الأمير رزق ، فبعد نطليقه أته الخضرء وصاحت به : «ما بالك يا أمير غضبان ، فأنشد :

طلبنا من الرحمان جل جلاله
غلاماً ظريف القد عند النواظر
أتانا غلاماً أسمر اللون باهر
فرحنا ودارت في هلال البشائر
قالوا الإمارة هات المولود ننقطه
فرب الملا أمر بجبر الخواطر

(١) - سنن النسائي ، ج ٦ ، ص ١٧٨ .

(٢) - سنن ابن ماجه ، ج ١ : ص ٦٤٥ .

ناديت للدايات جابوه بينهم
محمول على الراحات بالحرابر
فقال لنا سرحان طفلك أسود
فلا تحسبوه من هلال وعامر
فأما هلال بالعيون تغامزوا
وأما دريد يضحكوا بالمحاضر» (٨٢)

إن الراوي لم يحسم موقف الأمير رزق من سواد ابنه في هذه اللحظة ، وردَّ الأمير رزق هذا يعبر عن سمة اللاحسم هذه ، فهو من جهة يقول إنه طلب من الله أن يرزقه ذكراً ظريف القدر يسر الناظرين ويسره ، فإذا به يفاجأ بغلام أسمر اللون باهر ، وهو ما يوحى بخيبة الانتظار على خلاف الخضراء التي كانت تتوقع ذلك ، فجاء الولد مؤكداً لانتظارها . إلا أنه ، وعلى الرغم من خيبة الانتظار فإن الأمير رزق فرح بمجيء الابن الذكر ، وذبح لحيثه الذبائح ، ودارت في بني هلال البشائر ، وخصوصاً أن هذا الابن قد جاء بعد انتظار دام سبع سنوات (٣٠) . وهو ما يقودنا إلى التساؤل : هل كان الطلاق بتأثير اكتشاف الخيانة مع عبد أسود ، أم بتأثير خيبة الانتظار وهول الصدمة حين اكتشف الأمير رزق أن ابنه الذي انتظر قدومه سبع سنوات قد جاء أسود اللون؟ إن موقف الأمير رزق المبهم لا يمكن استيعابه إلا في ضوء الرجوع إلى أقواله قبل ولادة بركات ، فقبل الولادة كان الأمير رزق دعا الله بهذا الدعاء :

«أيا رب ترزقني ولد يسـرني

يحيى به ذكري وأنال منال» (٢٧)

لقد طلب من الله مولوداً ذكراً يسره ويحيى ذكره ويكون خليفته من بعده ، فاستجاب الله لدعائه ورزقه غلاماً كما أراد ، غير أنه لم يكن ظريف القدر ولا يسر الناظرين بسواد لونه ، ومع ذلك فهو مولود ذكر قادر على إحياء ذكره وخلافته ، وربما كانت هذه الخصال في المولود كافية لحمل الأمير رزق على الفرح وذبح الذبائح ، وكافية لتجنيبه صدمة مر بها أولئك الذين جاءوا النبي ﷺ في الأخبار السابقة . إلا أن ولادة بركات لم تمر دون صدمة ، فلا بد للولادة من أن تصدم أحداً ، وإذا كان الأمير رزق قد نجا - في بادئ الأمر - من هذه الصدمة هو وامراته ، فهذا لا يعني أن سهام هذه الصدمة قد طاشت ، بل إنها ستكون صدمة ذات تأثير مزدوج ، صدمة سيمر بها أبو زيد الهلالي نفسه ، وستكون لها تبعات بعد رحيله مع أمه إلى منازل

الزحلان ، وهي صدمة ستنقل بالعدوى إلى الأمير رزق من صدمة أمراء بني هلال ،
وسرحان في مقدمتهم وهو الذي سيبقى يعاني من آثار هذه الصدمة التي ستسبب له
- وليس لأبي زيد - قلقاً سيخشى من تكراره في مستقبل حياته ، وهو ما يبرّر تصرفه
فيما بعد ، وذلك حين توهم أن امرأته جارية حبشية سوداء . لقد مرّ أمراء بني هلال
بـ«صدمة الولادة» حين جاءوا إلى الأمير رزق لينقظوا المولود بركات بعد سبعة أيام
من ولادته ، وحين جيء به كانت الصدمة ، وكان سرحان أول من شعر بالصدمة ،
وأول من بادر إلى الكشف عن هولها من خلال الندم والتحسّر ، فهو حين رأى بركات
صُدِمَ و«عضّ على أصابعه ، وقال لرزق هذا الولد أسود مثل العبد ، ثم أنشد يقول :

يا مير رزق ليس هذا خليفتك
هذا أبوه عــــــبد أسود
سميته بركات به ضاع الهنا
راح الفرح عنا وجاء الأكد
يا رزق قد ضيعت نسلك بالنبي
والسعد ولي ونحسك يصمد» (٢٧)

إن التأمل في هذا الموقف يبين مدى الحضور الواعي للراوي الذي بقي يحرك
خيوط هذه السيرة بناءً على ما يتناسب مع هذا الموقف من سرحان ، ومع استجابة
الأمير رزق لهذا الموقف . أما دلائل ذلك فأولها أن سرحان حين صُدِمَ وندم فإنه بادر
إلى تنبيه الأمير رزق إلى أمر خطير وصادم ، وهو احتمال عبّر عنه بصورة مؤكدة ، وهو
أن هذا الابن ليس خليفة له ، فقد يكون من غير صلبه ، وتحديدًا من صلب عبد
أسود . وقد ذكر لنا الراوي قبل هذا أن الأمير دعا الله أن يرزقه مولوداً ذكراً يكون
ظريف القد يسرّ الناظرين ويحيى ذكره ويكون خليفته ، أما شرط الظرافة فقد تنازل
الأمير رزق عنه حين جاء بركات أسود اللون ، ومن ثمّ قنع بأن هذا المولود ذكراً
سيحمل ذكراً ويكون خليفته ، ثم يأتي سرحان ليقول له بأن هذا الابن ذكراً لكنه
ليس خليفتك ، ولا هو من صلبك ليحمل ذكرك ، عندئذٍ بُهِتَ الأمير رزق واغتاز
وتسرّع في تطليق امرأته .

قد يكون غضب الأمير رزق بسبب خسارته للشرطين معاً في هذا المولود ، فلا هو
ظريف ولا هو خليفته ، إلا أن الذي ضاعف من غيظه هو موقف سرحان وسخريته ،

وتغامز أمراء بني هلال بالعيون ، وضحك أولاد عمه دريد بحضرته . وهذا ما اعترف به الأمير رزق أمام ابنه بركات حين هزمه وأراد الدخول به على الزحلان ، قال :
«يقول الفتى رزق الأمير بما جرى

فاصغي إلى قلبي مع الأبيات
جاءني سيار بن مسعود قال لي
يا سيدي جاك السعد والخيرات
ستى خضرا بنت قرضاب خلفت
جابت ولد بعيون مكحلات
فقلت له كل النياق بشارتك
يبقولك بالببيت حلابات
سميتك بركات علمت عمومتك
وعلمت أهالينا مع السادات
فجاني سرحان ابن عمي وقال
يا رزق يا صور الهلاليات
هات لنا المولود ننقطه
رأك أسمر بعيون سودات
فقال هذا الولد يشبه لعبدك
والوجه منه يشابه العتمات
وصاروا هلال كلهم يتغامزوا
علينا وعملوا لنا ضجات
فقلت لهم يا هلال ويا عامر
اشهدوا الخضرا طالقة بإثبات
وصار الذي صار يا ابن الرضا
والتم شملي فيك بعد شتاتي» (٣٦)

كما أن الخضراء نفسها ذكرت هذه الحجة في أكثر من موضع ، حين شرحت للزحلان قصتها (٣٠) ، وحين شرحت لبركات نفسه أن رزقاً هو أبوه (٣٦) . وعلى هذا يمكننا القول بأن صدمة الأمير رزق إنما هي من تأثير الصدمة التي مرّ بها أمراء

بني هلال ، إلا أن ردّ فعل الطرفين تجاه هذه الصدمة قد جاء متعارضاً أشدّ التعارض ، ففي الوقت الذي يسخر فيه أمراء بني هلال ويمزحوا ويضحكوا ويتغامزوا بالعيون ، كان الأمير رزق في المقابل قد امتلأ غيظاً ، واستشاط غضباً من خيبة انتظاره وأمله ، وكذا من موقف أمراء قبيلته ، وخاصة سرحان الذي دعت عليها الخضراء بالوقوع في البلاء :

«ليتك يا سرحان بالبلاء واقع
يجازيك ربي بكل سموم» (٢٩)
كما دعا عليه أبو زيد بالعمى والهول والشدائد :
«يا ليت من كان السبب بفراقنا
يجيه العمى والهول والشدائد» (٣٧)

أما الدليل الثاني الذي يثبت مدى الحضور الواعي للراوي في إمساكه بخيوط السيرة وتطور أحداثها ، فهو نفاذ دعوة الخضراء وأبي زيد على سرحان . فلما أجلس الأمير حازم ابنه سرحان على كرسي الملك خليفة له أوصاه أن لا يتزوج إلا من بنات الحسب والنسب ، فوافق على طلب أبيه ، وبقي يحكم بالعدل خمس سنوات بعد وفاة أبيه ، وحين علم من خلال ثلاثة شعراء مروا ببلاذ الحسب والنسب ، أن في هذه البلاد المجد والكرم والعز والهيبة وفتيات بيضاوات جميلات كحور العين ، عندئذ عزم على السفر والزواج بواحدة من هذه البلاد تنفيذاً لوصية أبيه . ثم يتزوج شما بنت زين الدين ، وفي طريق العودة أسره عبيد خطافون من الإفرنج وأخذوه في مركبهم إلى بلادهم ليرعى الخنازير ، وهنا تتحقق دعوة الخضراء في أن يلاقي سرحان البلاء ، ودعوة أبي زيد في أن يلاقي سرحان الهول والشدائد . وبعد عودة سرحان إلى بني هلال قال له أبو زيد : «يا ابن العم هذا كله خطية الخضراء ، قال له : صدقت وأنا مقرر بذنبي» (٦٥) .

إن هذا الجزء من السيرة محكوم بدعوة الخضراء وأبي زيد على سرحان ، كما أن السيرة الهلالية بأكملها محكومة بدعوة فاطمة الزهراء بالنصر والتشتيت على بني هلال في أول السيرة ، فكما «نفذ فيهم دعاؤها بالتشتيت والنصر» (٥) ، فقد نفذ في سرحان دعاء الخضراء وأبي زيد بالبلاء والهول والشدائد . إن هذه الدعوة المركزية من فاطمة الزهراء على بني هلال ، وتلك الدعوة الفرعية من الخضراء وأبي زيد ، إنما تثبتان أن «الدعوى المركزية في سيرة بني هلال تتأسس على قاعدة «الدعاء» باعتباره

خطاباً قابلاً لـ«التحقق» أو النفاذ ، أو الاستجابة»^(١) ، فدعوة فاطمة الزهراء هي التي تحكم مسار هذه السيرة من خلال الانتصارات المتلاحقة في «سيرة بني هلال» ، والتشتيت والتغرّب في «تغريبة بني هلال» ، كما أن دعوة الخضراء هي التي تحكم مسار جزءٍ محدد من أحداث السيرة ، وهو الجزء الخاص باستخلاف سرحان وزواجه وأسرّه وعودته إلى بني هلال .

بقي لنا أن نفسّر لماذا لم تتحقّق دعوة أبي زيد كاملة على سرحان؟ إن للدعاء ، كما قلنا ، وظيفة مركزية تحكم مسار السيرة وتطور أحداثها ، لكن لماذا لم ينفذ دعاء أبي زيد بالعمى في سرحان؟ لقد تعرّض سرحان للبلاء والشدائد ، وقاسى الهول في أسره ، لكنه لم يصب بالعمى طوال حياته ، فما السبب؟ قد يشعر القارئ بأننا نحمل النص فوق ما يحتمله ، وأنتنا نفرض عليه منطقاً خارجياً نلزمه بالوفاء به ، وهذا ما لا نريده ، لكن اطراد تحقق الدعاء في السيرة يحملنا على السؤال عن السبب وراء عدم نفاذ دعاء أبي زيد بالعمى على سرحان . والواقع إن سرحان لم يسلم من دعوة العمى بصورة مطلقة ، صحيح أنه لم يصب بالعمى الكلي ، إلا أن الراوي يخبرنا عن حادثة تبين أن سرحان أصيب بضرب من ضروب عمى الألوان أو بحالة شبيهة بعمى الألوان . وهذه الحادثة ذات أهمية ؛ لأن الراوي من خلالها يتمكّن من رسم موقف منسجم ومتماسك لسرحان من اللون الأسود ومن البشر السود ، فسرحان الذي صُدم بسواد أبي زيد حين ولادته لم يكن مصاباً بأي عمى ، فأبو زيد كان أسود اللون ، غير أن سرحان يصاب بحالة شبيهة بالعمى وتختلط عليه الألوان حين ينظر إلى زوجته وهو في الطريق من بلاد أبيها إلى بلاد السرو . فبعد أن تزوج سرحان من شما بنت زيد الدين أوصاه والدها أن لا يدخل عليها إلا إذا وصل إلى بلاده ، فعاهده سرحان على ذلك ، وفي طريق العودة لم يلتفت سرحان إلى شما كما أوصاه والدها ، ولما وصلوا إلى وادي النار نزلوا ونصبوا خيامهم ، وقد نصب سرحان خيمته قبالة خيمة شما ، ولشدة الحرّ تعرّى سرحان وستر جسده بـ«طاق الحرام» ، وكذلك تعرّت شما وفرقت شعرها وسبلته على جسدها ونامت على فراشها ، أما سرحان فظل يفكر في زوجته ويخاطب نفسه ويقول : «أنا جئت من بلاد السرو إلى بلاد سفر ستة أشهر

(١) - سعيد يقطين ، سيرة بني هلال : مدخل إلى قراءة جديدة ، (مجلة نزوى العمانية ، ع : ٣ ،

وزوجتي شما أوصى أبوها أن لا أدخل عليها ، ولا أراها إن كانت مليحة أم قبيحة ، سودا أم بيضا ، فإن كانت مليحة يطمئن خاطري ، وإن كانت قبيحة أردّها إلى أهلها ، وأتى نحو شما وهي نائمة وشعرها مسبل على جسمها ، فظنّ أنها جارية سوداء ، فعند ذلك عضّ على إصبعه ، وقال : لا حول ولا قوة إلا بالله كل هذه السفرة على شان جارية حبشية ، وعاد إلى خيمته وقال : والله لأقتلها ولا أريد حسباً ولا نسباً ، وسحب سيفه وعاد إليها وأراد قطعها قطعتين ، ففزحزحت شما فقلبت على جانبها الآخر فبان جسمها مثل النور الساطع ، فلما نظرها بهذا الجمال يبست يده بالسلاح» (٤٦) .

في هذا الموضع بالذات تتحقّق دعوة أبي زيد على سرحان بالعمى ، وذلك حين نظر إلى جسم شما ذي النور الساطع ، فرآه أسود ، فظنّ أن امرأته جارية حبشية سوداء . واللافت في الأمر أن ردّ فعل سرحان حين ظنّ أن امرأته جارية سوداء هو ذاته ردّ فعله حين رأى بركات أسود اللون ، ففي الحالين عضّ أصابعه ندماً وحسرةً ، وهو ما يكشف عن موقف سرحان من السودان ، وهو موقف يستمد مرجعيته من موقف المتخيّل العربي منهم ، فالأسود إما أن يكون عبداً أو من أصل عبد ، فسرحان حين رأى سواد بركات اتهم الخضرَاء بالخيانة مع عبد أسود ، وهو حين رأى سواد شعر امرأته وقد غطّى جسدها ظنّ أنها جارية حبشية سوداء ، وحين قرأ أبو زيد كتاب أبي الجود الذي كان يهدد فيه الزحلان ، ردّ بركات على الكتاب وأرسله مع راشد عبد أبي الجود ، فلما قرأه هذا الأخير سأل العبد عن كاتب هذا الردّ ، ف«قال له : عبد الزحلان ، فقال أبو الجود : ألا يليق بنا أن يكاتبنا الزحلان فيأمر عبده أن يكاتبنا» (٣١) ، وحين قتل أبو زيد وزير أبي الجود ، هرب قومه «وأخبروا أبا الجود أن عبد الزحلان قتل الوزير» (٣٢) ، ولما التقى أبو الجود بأبي زيد سأله «من أنت أيها العبد ، فقال له اسمي مسعود بن عمار» (٣٢) . وهكذا فالأسود إما أن يكون عبداً أو من أصل عبد ، والسوداء إما أن تكون جارية أو من أصل عبيد . وكأن حقّ الأسود أن يكون عبداً ، وحقّ السوداء أن تكون جارية ، وألا يكونا جزءاً من الأبيض والبيضاء ، وألا يندمجا وألا يتزاوجا ، فقد يكون في هذا الاندماج فساد لأخلاق البيض ؛ ولذا فحين ذهب سرحان للزواج بإحدى بنات الحسب والنسب ، طلب زين الدين من أخيه محيي الدين أن يسأل امرأته عن خصال ابنتها وعيوبها ، فقالت : إنها كثيرة الشرور ؛ لأنها «رضعت من الجارية أم عمير مع ولدها فرما يشبه خلقها خلق العبيد»

(٤٤)، ولربما كانت النتيجة ليست المشابهة في الخلق، بل المماثلة في الخلقة، وكما أن مشابهة أخلاق العبيد تعني فساد أخلاق السادة النبلاء، فإن مماثلة خلقة العبيد تعني تغيير «خلقة الله» كما هو رأي طاوس اليماني الذي كان «لا يحضر نكاح سوداء بأبيض ولا بيضاء بأسود ويقول هذا من قول الله فليغيرن خلق الله»^(١). ولربما كان طرد بركات من بلاد بني هلال، ومحاولة سرحان قتل امرأته حين توهم أنها جارية سوداء، لربما كان هذا من أجل صيانة أخلاق السادة النبلاء من الفساد، وحفاظاً على «خلقة الله» من التغيير! هذه الخلقة التي كان أبو زيد أكثر حرصاً على الحفاظ عليها، وعلى إثبات حكمتها، وعلى النظر إليها بوصفها أداة للتسامح والتواد، وعلامة على قدرة الله وحكمته، وذلك بدلاً من أن تكون أداة للتمييز والنفي والإبادة، وذلك بما ينسجم مع الآية القرآنية التي تقول: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الروم/٢٢). وحين انتصر أبو زيد على أبيه الأمير رزق، لأمه وعاتبه، وبين أن في هذا التصرف مخالفة لكلام الله واعتراضاً على حكمته في تكوين خلقه، وأنشد:

«وإن جاك طفل لونه أسمر

فذا خلقة الباري صاحب الآيات

فانظر إلى المخاليق كلهم

ترى صورهم دوم مختلفات

فهذا أبيض كأنه البدر في السما

وهذا تراه يشبه الفحمت» (٣٧)

هنا يبدو أبو زيد معترضاً على بدهيات المتخيل العربي تجاه السودان، فهو ينطلق من مفهوم العدالة المقصود بالآية القرآنية التي تجعل اختلاف الألوان، كاختلاف الألسنة وخلق السماوات والأرض، آية من آيات حكمة الله وعظمته، فالألوان ليست بإرادة البشر، ولا هي طوع رغباتهم واختياراتهم، بل هي من «خلقة الباري صاحب الآيات». ولهذا فإن الاعتراض على هذه الألوان هو اعتراض على الله ومخالفة لحكمته سبحانه وتعالى، يقول أبو زيد لأبيه: «إذا قال لك أحد إرم حالك بالجب ترمي حالك، وأنت أيضاً تخالف كلام ربك في تكوين خلقه، فإذا كان الابن

(١) تفسير القرطبي، ج: ٥، ص ٣٩٥.

ما يشابه أباه تقول عنه ابن زنا» (٣٧) . وهي ، كما سوف نرى ، الحجة ذاتها التي استخدمتها الأميرة ذات الهمة في إثبات براءتها من الخيانة ، وفي دفاعها عن صحة نسب ابنها الأمير عبد الوهاب ، وهي حجة دامغة ولها أدلة معضدة من القرآن والسنة وحجج الكلاميين كالشريف المرتضى الذي عرضنا إلى حجاجه مع أصحاب الجبر في الفصل الثاني .

يبقى أن نقول إن جعل بركات ، بطل السيرة ، أسمر أو أسود اللون لا يعبر عن رغبة حقيقية في طرح قضية اللون ومناقشتها على نحو مستفيض من أجل تقويض التصورات النمطية المخزونة في المتخيل العربي ، بل إن الأمر لا يعدو كونها معضلة عابرة فرضها الالتزام بالوحدات الحكائية المطردة في السير الشعبية^(١) ، حيث البطل لا بد أن يواجه معضلة في بداية حياته ، و شاء الراوي أن تكون معضلة أبي زيد مرتبطة بلونه الأسود ، وهي كوحدة حكاية تقوم مقام أية معضلة يواجهها أي بطل في بداية حياته ، فمعضلة اللون عند أبي زيد شبيهة بالمعضلة التي مرّ بها المنذر وابنه جبير ، فحين قرّر المنذر بن هلال ، رأس بني هلال وجدّ بركات الخامس ، أن يتزوج من ابنة قاهر الرجال التي أخذ بجمالها ، فطلب من أبيه أن يخطبها له ، «قال له : أنا لا أريدها لك لأن حسبها ونسبها دون حسبنا ونسبنا ، فهي تنسب إلى عشيرة جساس بن مرة وهي من الأوباش» (٥-٦) أي من أخلاط الناس المتفرقين ، وهذا ما لا يريده هلال ولا قبيلته ، فهو لا يريد لابنه أن يتزوج إلا من فتاة ذات حسب ونسب ، وتنتسب إلى قبيلة متحدة و متماسكة ، وقد يكون ذلك لأهداف سياسية ، لكن هذه الحادثة كانت معضلة أمام المنذر ، وهي المعضلة التي انتهت بطرده ، وأخذ على إثر ذلك يثير المشاكل في العشيرة ، حتى تصدّى له أبوه وهزمه ، فلجأ إلى الشيخ مهذب حاكم بلاد الشيخ ، فقرّبه وقلّده أمور المملكة وزوّجه بابنته هذبا ، ومنها ومن عذبا ابنة الملك الصالح تناسل بنو هلال .

وعلى هذا المسار الحكائي تسير حكاية جبير بن المنذر من عذبا ، حيث كان والده يفضل عليه أخاه جابر بن هذبا ، وحين اعترضت عذبا على ذلك طلقها ، فذهبت هي وولدها جبير إلى بلاد الأمير مرزوق ، فهذّب جابر الأمير مرزوق بالحرب إذا أبقي جبير في حمايته ، عندئذٍ غادر جبير إلى خاله مفلح ، وهذّب هو أيضاً بالحرب ،

(١) - انظر : السردية العربية ، ص ١٥٠ و ١٥٥ .

فغادر جبير إلى أن وصل إلى النعمان بن حنظل ملك بلاد نجد ، فقاتل الجليلي وتزوج ابنة النعمان حسنا ، وأصبح ملك نجد . وحتى حكاية الأمير سرحان عند زواجه من شما لا تخرج عن هذا المسار ، فهو حين يجد المرأة المطلوبة يخطفه الخطافون ويسيرون به إلى بلاد الإفرنج ليرعى غنم سيده برصومة أو برصوما ، وهذه هي المعضلة التي تقف في طريق زواجه وعودته لرئاسة بني هلال ، لكنه يتمكن بمساعدة زوجته شما أو شمان أن يتخلص من هذه المعضلة ، بل يصبح حاكماً على بلاد الإفرنج ثلاثة شهور ، ثم يحنّ إلى وطنه فيعود إليهم .

تكشف هذه المواقف عن تشابه جليّ بينها في تعاقب الوظائف السردية ، فالشخصية تواجه معضلة ، فيتبرأ الأب من بنوتها (يمكن تأويل التبرؤ في حالة سرحان من خلال عجزه عن تنفيذ وصية أبيه حازم بالزواج من امرأة ذات حسب ونسب) ، ثم تطرد وتتغرب ، وتصل إلى حاكم يمكنها من حكم بلاده ، فيتم الاعتراف بها بعد ذلك . إن هذا المسار هو المنطق الذي يوجه تعاقب الأحداث في هذا الجزء من السيرة الهلالية . وعلى هذا فلون بركات الأسود لم يكن إلا سبباً لأن يواجه البطل معضلة الانتساب ، ويمرّ من ثمّ بمسار الحكمي السابق ، حيث يثبت طولته ويملك بلداً من البلدان ويحظى بعد ذلك باعتراف الأب والقبيلة^(١) . والدليل على أن سواد بركات لم يكن إلا معضلة عابرة في هذه السيرة ، أن تضاعيف السيرة لا تخلو من مجازيات السواد الانتقاصية المتداولة في الثقافة العربية الإسلامية مثل وصف أيام النحس والشروع بأنها «يوم أسود» (٤١ ، ١٤٠) ، كما أنها لا تخلو من التأويلات الثقافية الشائعة لموضوعات السواد في الحلم ، فحين يرى الأمير حسن في حلمه أن غراباً أسود مع أغربة سود أتوا بلاد نجد وأكلوا الأثمار والزهور والأعشاب ، فإن أبو الليث عرف تفسير المنام ، ولكنه ما أراد أن يفسره بالشر والضرر ، فأشار إلى أبي زيد أن يفسره ، ففسره أبو زيد بأن الغراب جاسوس دخل الحِمى فذهب وعاد مع ملك

(١) - من اللافت أن هذا الجزء من «سيرة بني هلال» محكوم بهذا المنطق : ثمن الاعتراف هو أن تجلب امرأة وبلاداً في حكم بني هلال ، أما الجزء الأخير من السيرة فيتحوّل المنطق ليصبح : ثمن الاعتراف بالبطولة أن تجلب امرأة جميلة بالقوة . وربما كان الأمير حسن هو الحلقة الوسطى بين هذين المنطقتين ، فهو آخر الأمراء الذين جلبوا البلدان والنساء معاً ، وقد حظي بأول اعتراف من أبيه سرحان ونصبه خليفة له حين حكم بلاد اليمن وتزوج الملكة خرما أخت الملك سليمان .

الأعداء وجيوشه يعيشون في الأرض فساداً ، ويسبون النساء والبنات ، ويصيرون بعد العزّ أذلاء (١٥٨) .

وعلى صعيد آخر ، لا يبدو أن لسواد أبي زيد تأثيراً في نفسيته أو في نفوس من يراه لأول مرة ، والسيرة لا تخبرنا أن أحداً من أبناء أبي زيد جاء أسود مثله ، باستثناء إشارة توحى - ولا تقرّر - بأن مخير بن أبي زيد ربما كان أسمر (١٤٣) . ثم إن أبا زيد حين يعتزم السفر إلى الهند متنكراً ، فإنه يصيغ جسده ويرتدي «بدلة هندي» ، فإذا كان لون الهنود أسود ولون أبي زيد أسود ، فما الداعي إذن لصيغ جسده؟ هل ذلك بسبب نسيان الراوي أن أبا زيد كان أسود اللون؟ ربما نعم ، وربما لا ، لكن الثابت أن أهمية سواد أبي زيد في توجيه الأحداث يقتصر على جزءٍ بعينه من السيرة ، وهو الجزء الذي يمتد من ولادة بركات إلى عودة الأمير سرحان من بلاد الإفرنج ، أي إنه يمتد ، في الطبعة التي نعتمدها ، من صفحة (٢٧) حتى صفحة (٦٥) ، بمعنى أن أهمية سواد أبي زيد ودوره في توجيه الأحداث لا يتحقق إلا في حوالي (١٥٪) من مجموع السيرة ، أما بقية (٨٥٪) فلا يبدو أن لسواد أبي زيد أهمية في توجيهها ، بل إن الراوي بعد عودة سرحان من بلاد الإفرنج واستلام ابنه الأمير حسن رئاسة بني هلال من بعده ، لا يكاد يشير إلى لون أبي زيد ، ولا يكاد يذكره ، كأن لم يكن له من دور في توجيه الأحداث وضمّان تطورها إلا في الجزء المذكور الذي يمثّل (١٥٪) من السيرة . هكذا كأن الراوي نسي أن أبا زيد وُلِدَ أسود اللون في مجتمع يحتقر السود ، ولا يعدّهم أكثر من عبيد .

ومع ذلك فإن جعل أبي زيد أسود يدلّ على أن الراوي على علم بطبيعة العضلات التي يجب أن يواجهها أبطاله ، فلا بد أن تكون العضلة متعارضة مع تصورات المجتمع وبدهياته الثقافية ، وإلا لم تكن عضلة . فأن يكون بطل السيرة أسود اللون في مجتمع يحتقر السواد فتلك عضلة حقيقية ، غير أن الراوي لم يشأ أن يمضي بهذه العضلة إلى مداها الأبعد ، ولربما كان ذلك من ضغط المتخيّل الثقافي على ذهنه وأذهان مستمعيه ، ولربما كان هذا الضغط هو السبب وراء تدخّلات الراوي بين الفينة والأخرى من أجل تخفيف سواد أبي زيد ، وذلك بأن يشير إلى السواد على أنه ضرب من ضروب السُمرّة ، وإلى أبي زيد الأسود على أنه أسمر اللون (٢٧ ، ٣٠ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦) ، وقد أشرنا ، في موضع سابق ، إلى أن لون أهل الإقليم الرابع ، والعرب منهم ، بين السمرة والبياض ، أو هو السمرة فقط ، فـ«ألوان سكان إقليم بابل السُمرّة» ، وهي

أعدل الألوان»^(١). وكأن الراوي يسعى بهذه الحيلة إلى حملنا كقراء ومستمعين على نسيان سواد أبي زيد ، وإغفال حقيقة أنه وُلِدَ أسود اللون ، وذلك من خلال إيهامنا بأن لون أبي زيد لم يكن أسود بصورة مطلقة ، بل كان أسمر ، وبما أن السمرة أعدل الألوان ، وهي لون العرب فإن أبا زيد الهلالي لا يشذّ عن ألوان العرب المعتدلين .

غير أن البطل الذي سيكون أسود «عميق السواد» هو الأمير عبد الوهاب بن الأميرة ذات الهمة ، كما أن الراوي الذي سيظل متذكراً ومُذكراً دوماً بسواد بطل سيرته ، إنما هو راوي - أو بعبارة أصحّ رواة - «سيرة الأميرة ذات الهمة» ، فعلى الرغم من الطول الواضح لهذه السيرة ، إلا أن الراوي لا يكلّ عن تذكيرنا بسواد الأمير عبد الوهاب طوال صفحات السيرة .

٢ . ١ . ٢ سيرة الأميرة ذات الهمة : المولود الأسود وتحريك مجال الآخرة

يحكي الراوي أن الحارث بن ظالم كان يحب أن يتزوَّج من ابنة عمه الأميرة ذات الهمة بنت مظلوم ، لكنها كانت كارهة لهذا الأمر ، حتى إذا اجتمع القوم في حضرة الخليفة المنصور طلب الحارث من المنصور أن يتوسّط بينهما ، ففعل وعرض عليها الزواج من الحارث ، فامتنعت ، واستغل عقبة السلمي شيخ الضلال هذا الوضع فطلب من القاضي أن يُسرّع بعقد النكاح ففعل والأميرة تأبى ذلك ، لكنّ الأمر قضي ، إلا أن الأميرة لم تسمح للحارث بمقاربتها ولا حتى برؤيتها ، ومضت أيام على هذه الحال ، وحين شكا الحارث همّه إلى عقبة دبّر له هذا الأخير حيلة تمكّنه من الأميرة ذات الهمة ، وهي أن يرشو مرزوق وهو عبد وأخو الأميرة ذات الهمة من الرضاغة تربى معها ويصحبها في السفر والحضر . وكانت الحيلة تنص على أن يقدم مرزوق دواء مخدراً في شراب الأمير ذات الهمة ، حتى إذا غابت عن الوعي جاء الحارث وواقعها ، وهذا ما كان ، ولمّا استيقظت الأميرة عرفت ما جرى لها فغضبت وقرّرت قتل مرزوق والحارث معاً ، ومضت الأيام حتى إذا آن أوان الولادة «ولدت غلام عند السحر ولونه مثل الليل المعتكر أسود أغبر مفتول الذراعين أسود العينين أزجّ الحاجبين» (٥٩٢/١) .

وُلِدَ الأمير عبد الوهاب هكذا «أسود عميق السواد كأنه بعض أولاد النوبة»

(١) - البرصان والعرجان ، ص ٤٨ .

(٥٩٧/١)، لكنه من أم بيضاء وأب أبيض ، وهي نفس المعضلة التي رأيناها في «سيرة بني هلال» . وكما كان في «سيرة بني هلال» فإن الذي يُصدم أول الأمر ليس المولود ولا أمه ، بل الأهل والأقارب والقبيلة . إن أول شخص تقع عليه عين عبد الوهاب هم النساء اللاتي حضرن الولادة ، وهؤلاء حين رأين عبد الوهاب على هذه الصورة أسود أغبر ، صُدمن وتبادرن إلى أذهانهن كما تبادرن إلى ذهن سرحان في «سيرة بني هلال» أن هذا المولود نتاج خيانة من الأمير ذات الهممة مع عبد أسود ، يقول الراوي : «فلما أن رآته النسوان وقعت عليهم الخمدة ، وقالوا لها : يا ستي ذات الهممة قد جاء منكى ولد أسود وأنتى وأباه أبيضين ، فحزنوا النسوان من ذلك الشأن وبكين في وجه ذات الهممة ، وقالوا : يا أميرة ما هذه الأمور التي تمت عليكى ونحن لا نعرفك إلا طاهرة الذيل بربة الشك والميل ، فما هذا الأمر الذي تم ليكي ، اعلمينا بقصتك» (٥٩٣/١) . إن القصة التي تريد هؤلاء النسوة معرفتها من الأميرة هي قصة خيانتها مع هذا العبد الأسود : من هو؟ ولماذا؟ ومتى؟ وكيف؟ وكما حاولت الخضراء تبرئة نفسها من الخيانة ، كذلك حاولت الأميرة ذات الهممة أن تشرح للنسوة أنها بريئة وطاهرة ، وأن سواد هذا الولد ليس دليل خيانة مع عبد أسود ، بل هو خلقه الله الذي يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ويخرج الأبيض من الأسود ، ويخرج الأسود من الأبيض . ولم يفلح حديث الأميرة في رفع شكوك النسوة عنها ، بل طلبت منها بعض «النسوان العواهر» أن تخفي أمره أو تقتله لئلا تُفضح بين الناس ، ولم تخضع الأميرة لهذه الضغوط ، لكنها اقتنعت بضرورة إخفائه لدى إحدى الحواضن ، وأشاعوا في الحي أن الأميرة ولدت ولداً من الحارث ومات . نجحت هذه الحيلة بعض الوقت ، غير أنها كُشفت بفعل جارية لدى الأميرة كانت تحب أحد غلمان الحارث ، فأخبرته أن «الأميرة ولدت مولوداً أسود ، وهو من بعض العبيد ، وقد أخفته من الناس حتى لا يتهموها بمرزوق ، وهي تدعي أنه ولد الحارث» (٥٩٦/١) ، وبهذه الطريقة وصل الخبر إلى الحارث وذهب مع أبيه وجماعة من أكابر الحي للتحقق من ذلك ، وحين قدّمت الأميرة عبد الوهاب إليهم دُهِشوا جميعاً من سواد لونه مع بياض أمه وأبيه ، أما جدّه ظالم فقد ضحك حتى استلقى على قفاه ، وحين أنهى ضحكه أعلنها حرباً على الأميرة وابنها .

لم يكن سواد بركات في «سيرة بني هلال» سبباً لاندلاع حرب بين أبناء العمومة ، كما لم يكن سبباً لتحوّل الأمير رزق عن دينه وهجرانه موطنه إلى موطن

الأعداء ، ولم يكن سبباً لأن يقتل أبو زيد أباه وجدّه بسيفه ، لكنّ سواد الأمير عبد الوهاب كان سبباً في كل ذلك ، فقد اجتمعت سيوف أبناء العمومة ، ولم يوقفها إلا تدخل الأمير عبد الله أمير بني سليم من أجل الفصل بين الطرفين ، ولم يتحقق ذلك ، بل اتسعت الحرب لتشمل بني سليم أيضاً بعد أن تدخل عقبة السلمي المنافق في تأجيج الفتنة . وحين عجز الأمير عبد الله عن الفصل طلب منهم الاحتكام إلى أهل القيافة الذين يتتبعون الآثار ويعرفون شبه الرجل بأخيه وأبيه في مكة المكرمة ، وذلك لينظروا في عبد الوهاب فإن كان ابن الحارث تنظف الفتنة ، وإلا يجب البحث عن تدبير آخر . وافق الجميع على هذا الرأي وساروا قاصدين مكة المكرمة ، ولما وصلوا اجتمع الناس إزاء الكعبة وقد جيء بالقافة ، وبعد التفحص أعلن شيخ القافة أن الولد ابن الحارث ، وحين سمع الحارث ذلك صرخ ورفض حكم هذا الشيخ ، وذهبوا للاحتكام عند الإمام جعفر بن محمد الصادق فحكم أيضاً بأن الولد ابن الحارث ، وساروا بعد ذلك إلى بغداد والحارث وأبيه غير قانعين بهذا الاحتكام ، حتى إذا وصلوا إلى مجلس الخليفة المهدي احتكموا عنده فحكم بما حكم به شيخ القافة والإمام جعفر الصادق ، وحين رفض الحارث وأبوه هذا الاحتكام غضب الخليفة وأمر بضرب الحارث وسجنه مع أبيه وجماعته .

إن نار الحرب تتعاظم وتتسع والسبب هو سواد عبد الوهاب ، لقد كانت الحرب في البداية بين جماعة مظلوم وجماعة ظالم ، فاتسعت لتكون بين جماعة مظلوم وجماعة ظالم وما انضم إليه من أعوانه من بني سليم ، ثم اتسعت لتكون بين جماعة الأميرة ذات الهمة والروم عبدة الصليب ، أي بين عساكر الإسلام وعساكر الكفار . وبهذا يكون سواد عبد الوهاب قد حرك «مجال الآخرة» ، وأخرج المعضلة من كونها شخصية أو أسرية أو قبلية إلى كونها معضلة دينية كبرى ، أي إن سواد عبد الوهاب كان بمثابة الشرارة التي ألهمت الصراع بين الأميرة ذات الهمة وعساكر الإسلام من جهة ، وبين الروم وعساكر الكفار من جهة أخرى . فبعد أن أطلق الخليفة سراح الحارث وجماعته ، وفي طريق العودة إلى ملطية قال عقبة للحارث وأبيه : «ما بقي بعد اخراقنا بين تلك الأمم إلا حنّا ومرمٍ والصليب ، لا بد لنا ما نسوق العرب من الحجاز والروم والأهواز ، واجعل بلاد الحجاز في هذا العام كلها دكا وأسفك الدماء سفكا» (٦٣١/١) ، وبالفعل ذهبوا إلى ملك الروم ودخلوا القسطنطينية ولكن بعد أن «ساقوهم القساوسة والرهبان إلى البيعة ، وقد أمر الملك لهم بالأموال والخلع ، وأنزلوهم

في ماء المعمودية ، وتبرأوا من محمد خير البرية ، وعلقوا في حلوقهم الصلبان ، وسجدوا للصور المصورة في الحيطان ، وشدّوا الزنانير في الخصور ، وتكلموا بكلمة الفجور والزور ، وعادوا إلى بين يدين الملك المذموم ، وقد طردوا عن باب الحي القيوم» (٦٤٠/١) ، واشتركوا في عساكر الروم ، ووعدوا ملكهم بفتح البلاد الإسلامية . وقد جرى أكثر من اشتباك بين الجيشين ، وفي إحدى الاشتباكات قُتل الأمير عبد الوهاب والدّه الحارث وجده ظالمًا ، حيث طعنهما في صدرهما طعنتين خرجتا من ظهريهما وأرداهما صريعين .

في ضوء هذه التحولات الكبيرة التي حدثت بسبب سواد عبد الوهاب ، يمكن القول بأن سواد عبد الوهاب في هذه السيرة لم يكن كسواد بركات في السيرة الهلالية ، صحيح أن كليهما وُلد أسود من أبوين أبيضين ، وتسبّب في أزمة داخل القبيلة بسبب هذا السواد الذي فسّر في السيرتين على أنه خيانة مع عبد أسود ، كل هذا صحيح ، إلا أن الاختلاف يكمن في أن سواد عبد الوهاب في «سيرة الأميرة ذات الهمة» لم يكن عنصراً طارئاً لجأ إليه الراوي من أجل وضع البطل في معضلة الانتساب كما كان الأمر في السيرة الهلالية ، حيث لم يكن لسواد بركات من دور في توجيه الأحداث وضمان تطورها إلا في جزء محدود من السيرة لا يتجاوز (١٥٪) من حجمها . أما في «سيرة الأميرة ذات الهمة» فإن الأمر يبدو مختلفاً ، فسواد عبد الوهاب لم يكن «تقنية فنية» عابرة وطارئة يستعين بها الرواة لوضع البطل في معضلة فور ولادته ، وما إن تنتهي هذه المعضلة حتى ينتهي معه أي ذكر لسواد البطل ، بل إن سواد عبد الوهاب في هذه السيرة يكاد يكون هو المحرك الخفي لمسار «حركة الأخيرة» الأخذ في الاتساع شيئاً فشيئاً . فبعد أن كان الموقف محصوراً بين الأميرة ذات الهمة والحارث ، اتسع ليكون بين جماعة مظلوم والد الأميرة وجماعة ظالم والد الحارث ، ثم اتسع أكثر ليكون بين جماعة مظلوم وجماعة الحارث وأعوانهم من بني سليم ، إلى أن اتسع أخيراً ليكون بين العرب المسلمين والروم المسيحيين . وإذا كانت صفة العروبة تنسحب على بني كلاب وبني سليم ، فإن صفة الإسلام تنسحب على هاتين الجماعتين كما تنسحب على السودان بوصفهم مسلمين ؛ ولا فإن الصراع الأكبر في السيرة كان يدور بين عساكر الإسلام (العرب والسودان) والكفار عبدة الصلبان ، وهو مجال «الأخيرة» الأخير الذي انبنت السيرة عليه واستقرّت عنده .

إن ولادة الأمير عبد الوهاب أسود اللون هو الذي قاد «حركة الأخيرة» في

السيرة ، وهو الذي سمح باندماج السودان في هوية الذات ، في حين لم يكن لولادة الأمير أبي زيد الهلالي من تأثير يُذكر على هذا الصعيد ، فهو وُلِدَ أسود أو أسمر اللون ، وظلّ كذلك ، إلا أن ذلك لم يكن ذا تأثير في إعادة ترسيم حدود الذات والآخر ، وهو ما حملنا على القول بأن سواد أبي زيد لم يكن إلا «تقنية فنية» ومعضلة عابرة ، في حين أن سواد عبد الوهاب كان معضلة حقيقية . وقد رأينا سابقاً كيف أن الراوي في «سيرة بني هلال» لم يأتِ على ذكر سواد أبي زيد بعد أن انتهت معضلة الانتساب ، أما الراوي في «سيرة الأميرة ذات الهمة» فإنه يظلّ يذكّرنا كمتلقين للسيرة من الخارج بسواد الأمير عبد الوهاب حتى بعد انتهاء معضلة الانتساب وإثبات صحة نسبه إلى الحارث من قبل شيخ القافة والإمام جعفر الصادق والخليفة المهدي ، وذلك من خلال تذكير المتلقين الداخليين بهذا السواد . إن شخصيات السيرة لا تنسى كون عبد الوهاب أسود ، كما لا تنسى الأزمة التي اندلعت بسبب سواده ، بمعنى أن الراوي حين جعل الأمير عبد الوهاب أسود اللون لم يكن ذلك منه لجوءاً إلى «تقنية فنية» عابرة طارئة كما في السيرة الهلالية ، بل من أجل طرح قضية السواد والسودان طرحاً جاداً وحقيقياً ومقصوداً ، والدليل أن الراوي لا ينسى هذا السواد كما أن شخصيات السيرة لا تنسى هذا السواد منذ أن وُلِدَ الأمير عبد الوهاب في الجزء السابع من المجلد الأول حتى الأقسام الأخيرة من المجلد السابع والآخر من السيرة ، حيث يوصف في كل مرة من قبل أعدائه بأنه أسود بني كلاب المسمى عبد الوهاب ، أو أسود زنيم (ابن زنا) ووغد لثيم (٩٠٦/١ ، ٨٩٩/٧) .

على صعيد آخر ، يمكن ملاحظة أن السودان ، غير عبد الوهاب ، حاضرون منذ بداية السيرة إلى نهايتها بوصفهم أعواناً للأميرة ذات الهمة وولدها الأمير عبد الوهاب وابنه الأمير ظالم في حروبهم ضد الروم عبدة الصليبان ، وبوصفهم جنوداً مجنّدة في عساكر الإسلام . إن سعدى جارية الأميرة التي أفشت سرّ عبد الوهاب إلى الحارث كانت تقول له : «قد هجرتك أيها السيد ، واختارت لها بعض العبيد ؛ لأنها تربّت معهم ، ولا تميل إلا إليهم ، ولا تطرح نفسها إلا عليهم» (٥٩٦/١) ، أما الحارث فقد اتهم الأميرة أيضاً بأنها «تميل إلى العبيد ، وقد حملت منهم ، وجابت ولد أسود من الليل البهيم» (٥٩٨/١) . إن السودان أو آل حام كما يسمون أحياناً في السيرة كانوا حاضرين إلى جوار الأميرة ذات الهمة ، وكانت تميل إليهم كما يميلون إليها ، فهي تعبير عن فيض الأمومة الذي شمل « كل من في جيشها من فرسان سواء من

العرب أم من السود أم من الروم المسلمين ، وهم يحسّون بهذه العاطفة ويقابلونها بمثلها»^(١) . لكنّ حضور السودان الكثيف في بؤرة الأحداث إنما كان حينما وُلد الأمير عبد الوهاب ، وحينما وهبه الخليفة المهدي «عشرين عبد سودان من أولاد حام وأوصاهم بخدمة الأمير عبد الوهاب في الليل والنهار ، وكانوا عبيد أجلاّد شداد أنجاد» (. . .) وركب عبد الوهاب والسودان في ركابه وقلبه قد مال إليهم» (١/٦٣٠-٦٣١) ، وقلوبهم قد مالت إليه . وحين نظر سملق إلى الأمير عبد الوهاب ، وكان سملق هذا أسود غليظ السواعد لا يخشى أحد من الأوائل ، وكان المقدم على جيش قوامه خمسة آلاف أسود جاءوا من البصرة مع هارون العلوي مبعوث الخليفة الهادي إلى الأميرة ذات الهمة ولدها عبد الوهاب وجنوده السودان المرابطين عند الثغور ، حين «نظر سملق وسودانه إلى الأمير عبد الوهاب فرأى سواد لونه وملاحة كونه ، ورأى منزلته عالية ورتبته سامية عند الناس وعند الخليفة ، ونظر إلى السودان الذين حوله بثياب الحرير الرومي والديباج الملكي ، فحنّ الجنس إلى الجنس ، وانزل سودانه إليه ، وقال : إني أريد أن أكون مع رجال هذا الأمير الهمام البطل الضرغام أضرب بين يديه بالحسام» (١/٦٦١) . وبعد ذلك كان الأمير عبد الوهاب يخرج كل يوم «إلى الصيد والقنص في مقدمة السودان ، وهو أفرح الخلق بهم ، وأمه قد أمنت عليه لأجل سملق وميمون الجمّاس والسودان» (١/٦٦٣) . كما كان الأمير عبد الوهاب «إذا رأى أسود يفرح به ، وإن كان رقيق يبالغ في شراه ، أو حرّ يحرص على أن يجعله من أصحابه» (١/٩٠٥) . ومن هؤلاء السودان الذين حرص الأمير عبد الوهاب على أن يجعلهم من أصحابه وفي جيشه أبو الهزاهز ، وهو أسود كان أمير السودان في جيش الروم ثم أسلم وكان في جيش الأمير عبد الوهاب ، وكان أبو الهزاهز قد وصف الأمير عبد الوهاب أمام سودانه بقوله : «وهو مع ذلك أحبّ الناس إليه السودان حتى يجاهد بهم في سبيل الله» (. . .) وهو يعطي كل ما يكسبه للسودان» (١/٩٢٣) . وفي حادثة ذات دلالة كان أبو الهزاهز في موكب الأمير عبد الوهاب الذي ذهب لزيارة الخليفة هارون الرشيد في بغداد ، وحين وصلوا ترجّل الأمير عبد الوهاب وترجّلت معه الناس جميعاً إلا أبو الهزاهز ، فإنه لم يترجّل أمام هارون الرشيد ، بل صاح فيه : «يا صاحب العمامة الكبيرة والأودان الوسيعة ، لم لا تترجّل

(١) - أضواء على السيرة الشعبية ، ص ٥٧ .

لعبد الوهاب مثل ما ترجّل إليك ، وتفعل في حقّه مثل ما فعل في حقّك؟ فإن كنت خليفة البيضان فهو خليفة السودان» (٩٣١/١) ، وامتنع أبو الهزاهز عن الترجّل حتى طلب منه الأمير عبد الوهاب ذلك ففعل .

إن هذه العلاقة العاطفية الحميمة بين الأمير عبد الوهاب وأعوانه من السودان ، علاقة استثنائية لا مثيل لها في أية سيرة شعبية أخرى ، حتى في «سيرة عنترة بن شداد» لم يبلغ الحب بين البطل الأسود ونظرائه في السواد هذه الدرجة من الحميمية والتعلّق والاستعداد للموت في سبيل المحبوب ، فحين أُسر الأمير عبد الوهاب «قالت السودان : وما نصنع نحن بالحياة بعد مولانا» (٧٨٢/١) . كما كان يكفي السودان الأمير عبد الوهاب أن يذكر أمامهم اسم الأمير عبد الوهاب حتى يجنّ جنونهم في الحرب ، ففي إحدى الحروب الدائرة بين عساكر الورم وعساكر الإسلام كان أحد السودان في جيش الأمير عبد الوهاب واسمه جعبر يصيح في أصحابه السودان : «يا آل حام يا آل حام ها ها يا لون الظلام من لم ينصح الروم اليوم وإلا فخبز الأمير عبد الوهاب عليه حرام ، هناك كشفت السودان رؤوسها ، وأقت إلى الحرب نفوسها» (٩١٧/٧) . وفي إحدى المعارك مع الروم جرح الأمير عبد الوهاب ، فقالت الأميرة ذات الهمّة : «واولدها ، وصاحت وحملت وحمل معها السودان فقتلوا من تبقى من الفرسان وشالوهم على أسنة الرماح» (٦٦٣/١) . وحين قدم جرهم المجوسي الذي جاء بالفيلة في جيشه للاستيلاء على بغداد ، كان الجميع موقنون بالهزيمة بما فيهم الخليفة هارون الرشيد ، ولكن حين بدأت المعركة وأقبلت فيلة جرهم المجوسي «رأى الأمير عبد الوهاب إلى ذلك الأمر فترجّل وترجّلت الأميرة وترجّل السودان ، ونادى بأعلى صوته : يا آل حام يا أولاد الكرام افعلوا كفعلني بالكفرة اللثام ، ثم إن الأمير عبد الوهاب ضرب فيل بقارورة كانت في يده فعلق في السرير فكانت مثل النار في الشموع ، وصاحت الأميرة وضربت فيل آخر ، وكذلك فعل ضيغم وكذلك أخوه قشعم وتبعتهم السودان» (٩٤١/١) حتى هربت الفيلة وأهلك خيول العدو وانتصر جيش الأمير عبد الوهاب .

وعلى هذا ، لم يكن الأمير عبد الوهاب يعامل سودانه على أنهم عبيد لا لشيء إلا لكونهم سودان ، بل لم يكن الراوي ينظر إليهم مثل هذه النظرة ، بدليل أنه لا يأتي على ذكركم إلا مقروناً بأوصاف إيجابية محمودة مثل «الأنجاد» و«الأقيال» و«الأبطال» و«الكرام» و«الأنجاب» ، وهو الوصف الذي يطلقه على بني كلاب

الأنجاب ، مما يوحي أن ثمة رغبة لدى الأمير عبد الوهاب كما لدى الراوي في المساواة بين السودان وبني كلاب ، فكلهم نجباء فضلاء كرماء أسخياء ، والسبب أن الجماعتين بذلوا أنفسهم من أجل نصرة الإسلام والقضاء على الكفار وعبداء الأصنام والصلبان . وكأن الراوي والأمير عبد الوهاب معاً يريدان القول بأن جوهر النجابة إنما تكمن في إسلام المرء واستعداده للتضحية بنفسه من أجل هذا الدين . ولعل هذا الأمر هو وراء الاختلاف الكبير بين «سيرة بني هلال» و«سيرة الأميرة ذات الهممة» ، فمعياري نجابة المرء في الأولى أن يكون عربياً صحيحاً وهلالياً فارساً شجاعاً ، في حين أن معيار النجابة في الثانية هو أن يكون المرء مسلماً مجاهداً مدافعاً عن بيضة الإسلام ، ففي الأولى كان المعيار قومياً عربياً قليلاً بالدرجة الأولى ، أما في الثانية فإن المعيار إسلامي بالدرجة الأولى . ولعل اعتراف «سيرة الأميرة ذات الهممة» بهذا المعيار هو السبب وراء تبني هذه السيرة للرؤية الدينية الإسلامية لجوهر الإنسان ، وهي الرؤية التي لا تعترف بامتياز لأي من اللون أو الجاه أو اللغة أو العرق ، فالإنسان يكون إنساناً حين يكون صاحب دين سماوي صحيح ، وهو هنا دين الإسلام لأن «الدين عند الله الإسلام» (آل عمران/ ٩١) . ولعل هذا هو السبب فيما انطوت عليه هذه السيرة من اعتراف بحقوق ذلك الآخر الداخلي : المرأة ، إلى الحد الذي حمل بعض الباحثين على قراءة هذه السيرة بوصفها وثيقة فنية «تثبت حق المرأة العربية في مكان المساواة من المجتمع العربي» .^(١)

تفقدنا هذه الملاحظات إلى القول بأن ثمة رغبة حقيقية ، في هذه السيرة ، في إشاعة قيم التسامح الإسلامية ، وخلق مجتمع متسامح مع المختلفين عنه في اللون ، ومحكوم بمعايير إسلامية تقوم أساساً على مبدأ ذكره الراوي في خاتمة الجزء السابع من السيرة والذي اشتمل على حدث ولادة الأمير عبد الوهاب ، وهذا المبدأ هو أن نبي الإسلام إنما بُعث «للأبيض والأسود ، وهو سيّد العرب والعجم» (٦٧٤/١) ، وهذا يقتضي إنكار النظرة الدونية للسودان ، ورفض التمثيلات الانتقاصية التي اختزنها المتخيل العربي عنهم ، وذلك من خلال الحجج الإسلامية والكلامية ، وأبرزها الحجة التي ركّز عليها الشريف المرتضى - كما ذكرنا في الفصل الثاني - وهي أن الله لا يفعل الشر ، ولا يصدر عنه النقص والقصور ، وما دام السواد من خلقة الله

(١) - أضواء على السيرة الشعبية ، ص ٤٨ . وانظر : ص ٦٦ .

فهو خير ، ولا يجوز وصفه بالشر أو النقص أو القصور أو التشوه . ولهذا كان دفاع الأميرة ذات الهمة عن صحة نسب ابنها الأمير عبد الوهاب دفاعاً دينياً إسلامياً بالكامل ، فهي حين تسمع كلام النسوة المدهوشات من سواد عبد الوهاب ، ترد عليهن بقولها إن هذا صنعة الله «الملك القادر الذي يضع الأكابر ، ويرفع الأصاغر ، وهو الأول والآخر ، يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ويخرج الأبيض من الأسود ، ويخرج الأسود من الأبيض ، يفعل ما يشاء ويحكم» (٥٩٣/١) . وهي إنما استوحت هذا الرد من مضمون الآيات القرآنية التي يقول فيها سبحانه وتعالى : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ، تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران/٢٦-٢٧) ، غير أن هذا الاستحضار لمضمون هذه الآيات القرآنية لم يكن كافياً ؛ إذ صحيح أن هذه الآيات وأخرى ماثلة تتحدث عن قدرة الله على إخراج الحي من الميت والميت من الحي ، إلا أنها لا تتحدث عن إخراج الأبيض من الأسود أو الأسود من الأبيض ، وبهذا تكون هذه الحجة غير كافية أو مردودة ؛ لأن موضع الاختلاف هنا ليس في قدرة الله تعالى على إخراج الحي من الميت أو الميت من الحي - على عظمة هذا الأمر - إنما هو في إخراج الأسود من الأبيض ، فهذه الحالة هي التي أثارت النسوة أول الأمر ، وهي التي أثارت اندهاش الحارث الذي كان يقول «أنا أبيض وهي بيضاء فمن أين يأتينا السواد» (٥٩٨/١) ، كما أثارت دهشة الحضور الذين كانوا يقولون : «أرايتم مولود أمه بيضاء تسطع وأبوه أشقر أبقع يأتي لونه أسود أزلع» (٥٩٩/١) ، وهكذا كان موقف الجميع باستثناء الأميرة ذات الهمة وابنها عبد الوهاب الذي كان يردد حجة أمه بقوله : «إن الله قد خلقني أسود اللون لأمر سبق فلا اعتراض عليه فيما خلق ؛ لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد» (٦٠٣/١) .

يصور الراوي حدث ولادة الأمير عبد الوهاب وهو أسود اللون بطريقة حجاجية تجري داخل مجتمع إسلامي متخيل يؤمن بقدرة الله على كل شيء ، ويؤمن أنه قادر على إخراج الحي من الميت والميت من الحي ، لكن لماذا لم يستوعب هذا المجتمع أن الله قادر أيضاً على إخراج الأسود من الأبيض ؟ في حين أن إخراج الأسود من الأبيض أهون من إخراج الحي من الميت والميت من الحي ، هل يكون السبب في

عدم القدرة على استيعاب هذه الظاهرة هو أن الأسود مرتبط بالعبودية؟ فخرج مولود أسود من أبيضين مؤثر على خيانة الزوجة مع عبد أسود . قد يكون هذا صحيحاً ، وهو الأمر الذي تبادر إلى أذهان الجميع في هذه السيرة وفي السيرة الهلالية وفي الأخبار المماثلة التي جرت بين يدي الرسول ﷺ ، لكننا نريد أن نركز قليلاً على سبب آخر محتمل ، وهو راجع إلى أن هذا المجتمع الذي يحتكم إلى رأي الإسلام في حياته لم يجد أية قرآنية صريحة تقول بأن الله يخرج الأسود من الأبيض والأبيض من الأسود كالأيات التي تتحدث عن قدرة الله على إخراج الحي من الميت والميت من الحي ، وإلا لو كان هناك أية صريحة في هذا الشأن لما كان لسواد عبد الوهاب أن يشير كل هذه الصدمات والصدمات . وبما أن القرآن لم يشتمل على مثل هذه الآية الصريحة فإن حجة الأميرة ذات الهمة ستكون «حجة باردة» كما قال الحارث :

«هل يخرج الأسود من أبيض

هيهات هذي حجة باردة» (٦١٩/١)

إنها حجة باردة لأن الآيات التي تتحدث عن قدرة الله على إخراج الحي من الميت والميت من الحي لم تتحدث عن إخراج الأسود من الأبيض . غير أنه كان بإمكان الأميرة ذات الهمة أن نحتج بالآيات (١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢) من «سورة الروم» التي تتحدث عن دلائل قدرة الله تعالى ، فتجمع بين إخراج الحي من الميت والميت من الحي ، وبين إحياء الأرض وخلق الإنسان من تراب وخلق السماوات والأرض واختلاف الألسن والألوان : ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ ، وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ ، وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ، وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَاخْتَلَفَ الْأَلْسِنَتَكُمْ وَالْوَأَنَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ ﴾ (الروم/١٩ - ٢٢) . ومع ذلك فقد يحتاج عقبة المنافق وظالم والحارث بأن هذه الآيات تتحدث عن اختلاف الألوان لا عن إخراج الأسود من الأبيض . ولهذا فإذا تعادلت الأدلة سقطت ، ووجب الاحتكام إلى سلطة تمثل مرجعية مقبولة للطرفين المتخاصمين ، ومن هنا اقترح الأمير عبد الله أمير بني سليم على الجميع الذهاب إلى أشرف بقعة إسلامية ، وهي مكة المكرمة ، للاحتكام عند شيوخ القافة بجوار الكعبة المشرفة ، وهناك احتكموا إلى شيخ القافة واسمه الكامل وهو شيخ نقي الشيبة ، وبعدها

احتكموا إلى حفيد رسول الله الإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، ثم احتكموا إلى الخليفة المهدي العباسي . ومن الملاحظ أن هؤلاء الثلاثة يمثلون ثلاث سلطات مرجعية : مرجعية علمية (أهل القيافة) ، ومرجعية دينية (الإمام جعفر الصادق) ، ومرجعية سياسية (الخليفة المهدي) ، وجميع هذه السلطات والمرجعيات كانت تحكم في الخلاف استناداً إلى أقوال الرسول ﷺ وأفعاله ، فالشيخ الكامل بعد أن حمد الله ونزهه قال : «قال رسول الله ﷺ الولد للفراش ، وهذا الولد لأبيه الحارث من هذا الوجه ، وإنه دخل عليه الأفكار لأجل سواده وتغير لونه واضطراب كونه» (٦١٩/١) . أما الإمام جعفر الصادق فقد استحضر فحوى الآيات القرآنية واستشهد بحوادث مماثلة جرت بين يدي الرسول ﷺ ، فقال : «أما نزل حكم الله أن الأبيض من الأسود والأسود من الأبيض ، ليس يصعب على الله ولا ينفذ من قدرة الله ، كل أحد يقدر أن يضع الأبيض أسود والأحمر والأخضر ولا يقدر يضع الأبيض أسود إلا الله ، والله سبحانه وتعالى قادر أن يقول للشيء كن فيكون ، وأمره بين الكاف والنون ، خلق عيسى بن مريم من غير أب ، ومع ذلك أخبركم أن الرجل إذا جامع زوجته وهي حائض جاء الولد أسود» (٦٢٤/١) ، ثم سأل الحارث إذا ما دنا من زوجته وهي حائض ، فقال الحارث : نعم ، وأخبر بعد ذلك «أن مثل هذه الحكومة جرت بين يدي جدي رسول الله ﷺ ، وقد حمل إليه مثل هذا الغلام أسود وأمّه وأبيه أبيضان ، فحكم أنه ولدها [كذا والصحيح ولدهما] لأنه أتى في زمن الحيز» (٦٢٥/١) . أما الخليفة المهدي فقد أسند الفصل في هذا الخلاف إلى الرسول مباشرة ، وذلك حين قصّ على الحضور أنه رأى رسول الله ﷺ في المنام ومعهما الأمير عبد الوهاب ، فطلب الرسول من المهدي أن ينصر هذا الغلام على أعدائه ، وقال له : «اعلم أن أباه افتضّ أمه وهي حائض فجاء الولد أسود» (٦٢٩/١) .

كان يمكن لهذه الاحتكامات الثلاثة أن تنهي الخلاف ، غير أن الحارث وأبيه ظالم وعقبة السلمي لم يرضوا بهذه الآراء ، وهنا يطرح سؤال نفسه : ماذا لو قبل الحارث بهذه الاحتكامات؟ كيف ستسير الأحداث فيما لو اعترف الحارث بأن الأمير عبد الوهاب ابنه ومن صلبه؟ للإجابة عن هذين السؤالين هناك عدة احتمالات ، أبرزها أن العضلة سوف تنتهي ، وأن قضية سواد عبد الوهاب لن تكون ذات شأن في تحريك الأحداث وتوجيه تطورها ، وسوف يتبع هذه الخطوة الاستغناء عن الحضور

الكثيف والدالّ للسودان من أولاد حام في هذه السيرة . طبعاً هذا الاحتمال لم يكن ، ولربما كان ذلك تعبيراً عن رغبة حقيقية من صاحب النص (المؤلفين أو الرواة) في أن يطرح قضية السواد والسودان طرْحاً مقصوداً من أجل إزاحة الصور النمطية المخزونة في المتخيّل العربي عن السودان ، وهذا ما كان ليكون إلا بوجود من يمثّل هذا المتخيّل في السيرة وهم الحارث وظالم وعقبة السلمي وأعوانهم ونظراؤهم من أمثال غاشم بن عامر وهو المقدّم على بني حرب وقد التقى الحارث وأبيه ظالم في الطريق إلى مكة للاحتكام ، يقول معبراً عن هذا المتخيّل :

«كيف يأتي من أسود الوجه خيراً

ابن هذا من طارق الحدثان» (٦٠٥/١)

وهو أيضاً القائل :

«يكون الحارث أبيض وأنت مثله

ونسـل البـيض ما يبدل بسود

وقد عرف الأنـام بأن قولك

على البهتان والفعل العنيد

وقولك ما له أبداً حقيقة

وليس البيض حقاً مثل سود» (٦١١/١)

أما ظالم فيقول :

«ليس عبـد الوهاب منا بشيء

فاسمحوا أنتم بقول الصواب

فقد صح عندي أنه لقيط

بيّن الأصل مثله كالكلاب

وما هو الأصل وغد لثيم

لأنه قد أتى كلون الغراب» (٦٢١/١)

ويول الحارث مخاطباً الإمام الصادق :

«مولاي قد غدرت وقد فجرت

وقد أتت بغلام يشبه الظلم

ونحن بيض فمن أين السواد لنا

دعوا المحال وقد مالت إلى الخدم» (٦٢٣/١)

ويقول عقبة الكذاب :

«ما أسود كالليل يحكي أبيض

كلاً ولا قسّ يشابه صالح

ولا ضوء النهار كحندسة الدجا

كلاً ولا عذب المياه مثل المالح» (٦٢٣/١)

ولهذا فإن وضع هؤلاء في قبالة الأميرة ذات الهممة والأمير عبد الوهاب وأعوانهما من السودان ، إنما يهدف إلى محاكمة تصوّرات أولئك عن السودان ، وهي التصورات التي تحاكي تصورات المتخيل العربي عنهم ، والمحاكمة سوف تنتهي بتجريم هذه التصورات من خلال تجريم أصحابها . وقد عمد الراوي إلى تجريم هؤلاء من خلال استعراض موقفهم من سواد الأمير عبد الوهاب ، فعقبة بن مصعب الموصوف في السيرة بأنه المنافق والكذاب وشيخ الضلال والعدو للدود للأميرة ذات الهممة وابنها الأمير عبد الوهاب ، إن عقبة هذا «قرأ التوراة والإنجيل والقرآن ، وحفظ الجميع ، وقد اطلع على كل علم ومذهب ، وكان في العرب من يقول إنه دهرياً [كذا] لا يميل إلى شيء من الأديان» (٥٨٩/١) ، وإذا صح ما يُقال عن دهريته ، فإن الجدل في سواد الأمير عبد الوهاب قائم بين وجهتي نظر متعارضتين ، الأولى إسلامية تمثلها الأميرة وابنها ، وهي التي تقول بأن الله هو وحده الحي القادر الحكيم في فعله وخلقه ، والثانية دهرية يمثلها عقبة ، وتقوم على الإيمان بالطبيعة والكفر بالله وإنكار قدرته والحكمة في صنعه .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الراوي في «سيرة بني هلال» لم يشغل نفسه بتفسير سبب سواد أبي زيد الهلالي ، واكتفى بالإشارة إلى رؤية الخضراء للغراب الأسود في البستان . وقد يكون هذا التفسير مقنعاً لمن يعتقد أن الحامل إذا تمت شيئاً فإن المولود قد يأتي شبيهاً لهذا الشيء ، وهذا احتمال إذا صحّ فإنه يحدّد درجة وعي المتلقين المقصودين بهذا السرد . وقد يكون تجاهل التفسير من قبل راوي السيرة الهلالية مؤشراً على كون ظاهرة السواد في هذه السيرة ظاهرة عابرة طارئة ، ولهذا فإن التعمّق في تفسيرها ليس أمراً مهماً وذا شأن . وكلا الاحتمالين يقعان على النقيض من موقف الراوي من سواد الأمير عبد الوهاب في «سيرة الأميرة ذات الهممة» ؛ وذلك لأن سواد الأمير عبد الوهاب لم يكن قضية عابرة وطارئة ليأتي الراوي عليها هكذا دون تفسير مقنع لشخصيات السيرة أولاً ، وللمتلقيين المقصودين بهذه السيرة ثانياً .

غير أن للقارئ أن يتسأل عن الدوافع التي حملت الراوي على أن يفسّر سواد الأمير عبد الوهاب بكونه نتيجة مواجهة الحارث للأميرة ذات الهمة وهي حائض وفاقة الوعي ، ثم لماذا كانت نتيجة هذا الفعل هي أن يأتي الابن أسود اللون؟

فيما يتعلّق بالسؤال الأول فإن المرء يجد نفسه مضطراً إلى استحضار نص آخر قريب من السير الشعبية ، ويشتمل على حكاية بها شبه كبير ولافت بـ«سيرة الأميرة ذات الهمة» تحديداً ، أما النص فهو «ألف ليلة وليلة» ، وأما الحكاية فهي حكاية «الملك عمر النعمان» التي يعدّها بعض الدارسين سيرة شعبية لكونها تمتلك مقوّمات السيرة الشعبية ، أو هي على الأقل سيرة شعبية من حيث الأصل ثم تحولت إلى حكاية شعبية وظلت محتفظة ببعض مقوّمات السيرة^(١) . إن بين هذه الحكاية و«سيرة الأميرة ذات الهمة» شبهاً واضحاً من حيث إنهما يركّزان على الصراع الإسلامي/الرومي (الإفرنجي المسيحي) ، وفي هذه الحكاية أحداث واردة كما هي في السيرة مع بعض التغيرات ، ونكتفي بذكر حدثين ، الأول حين عشق النعمان الملكة أبريزة بنت ملك الروم حردوب ، وبقي يتقرّب منها وهي تمنعه ، فاشتد به الغرام ، ولما أعياه ذلك أحضر وزيره دندان وأطلعه على مشكلته ، فنصحه الوزير بأن يذهب إليها ليلاً ، ويأخذ معه قطعة بنج ويضعها في شرابها ، فإذا تحكّم البنج فيها يأخذ منها غرضه ، واستصوب الملك النعمان هذه الحيلة ونفّذها كما خطط لها وزيره^(٢) . وبقليل من التأمل يمكن اكتشاف الشبه بين هذا الحدث وحدث مواجهة الحارث للأميرة ذات الهمة ، فالحدث هو هو ، وإنما تغيّرت الأسماء بحيث النعمان في الحكاية يقابل الحارث في السيرة ، والملكة أبريزة تقابل الأميرة ذات الهمة ، وعقبة الكذاب يقابل الوزير دندان . أما الحدث الثاني ، فهو استمرار للأول ، وذلك أن الملكة أبريزة لما استفاقت من خدرها علمت بما فعله النعمان من جاريتها مرجانة ، فاغتمت لذلك السبب ، لكنها قد علفت منه ، وحين مرّت الأيام ظهر عليها آثار الحمل ، فقرّرت

(١) - ذهب إلى هذا الرأي أحمد الحجاجي في دراسته : قصة الملك النعمان بين السيرة والحكاية الشعبية ، (القاهرة : مجلة فصول ، م : ١٢ ، ع : ٤ ، ١٩٩٤) ، ص ٢٣٧ . وتذهب نبيلة إبراهيم إلى القول بأن السيرة الشعبية تعد حكاية شعبية ذات شكل معين . انظر : أشكال التعبير في الأدب الشعبي ، ص ١٥٢ .

(٢) - انظر : ألف ليلة وليلة ، (بيروت : دار مكتبة الحياة ، د . ت) ، م : ١ ، ص ٢٧٤-٢٧٥ .

المغادرة سراً إلى أهلها في بلاد الروم ، وبحث عن رفيق لرحلتها فما وجدت إلا عبداً أسود اسمه الغضبان ، فاصطحبته وسارت ، وقبل أن تدخل بلادها جاءها الطلق ، فنزلت عن ظهر فرسها ، وحين رآها الغضبان على هذه الصورة شهر سيفه ، «قال : يا سيدتي ارحميني بوصلك ، فلما سمعت مقالته التفتت إليه وقالت له : ما بقي إلا العبيد السود بعدما كنت لا أرضى بالملوك الصناديد» ٣٧٧ ، فغضب عليها وضربها بسيفه فقتلها ، وكانت قد أنجبت ولداً ذكراً هو الملك رومزان . وهذه الحكاية شبيهة بحكاية الرباب زوجة الحارث الكلابي الجد الأكبر للأميرة ذات الهمة ، فهذه حين مات الحارث خافت على نفسها وأرادت الفرار ليلاً ، وقد رافقها عبد لها اسمه سلام ، وفي الطريق حدثته نفسه بوصالها ، فراودها عن نفسها ، فحاولت صدّه ، لكنه أصرّ ، فصرخت في وجهه وقالت : «يا ويلك يا أخس العبيد ، أنا ما رضيت بالرجال الصناديد نكاحاً ، فكيف أرضى بالعبيد سفاحاً» (١١/١) ، وفي هذا الأثناء جاءها الطلق ، وولدت ولداً ذكراً هو الأمير جندبة ، وما كان من العبد سلام إلا أن ضربها بحسامه فقتلها وهرب . وبهذا فإن الحارث في السيرة يقابل الملك النعمان في الحكاية ، والرباب تقابل الملكة أبريزة ، وسلام يقابل الغضبان ، وجندبة يقابل الملك رومزان .

إن النعمان في الحكاية يقوم بدور الحارث بن ظالم في السيرة ، حيث واقع كل منهما المرأة بعد أن دسّ لها البنج ، وتحمل الملكة إبريزة من النعمان ، والأميرة ذات الهمة من الحارث ، لكن ابن النعمان لم يأت أسود اللون ، في حين جاء ابن الحارث أسود عميق السواد ، أما لماذا جاء أسود؟ فإن راوي السيرة يضيف إلى حكاية البنج والمواقعة شيئاً آخر لم يكن موجوداً في حكاية الملك النعمان ، وهو كون الأميرة ذات الهمة كانت حائضاً حين أتاها الحارث . إن هذه الإضافة هي التفسير الوحيد لسواد الأمير عبد الوهاب ، وهو تفسير لافت وذو دلالة مقصودة ومهمة فيما نحن بصده ، وذلك أن حوادث من نوع مجيء الولد أسود من أبوين أبيضين قد وقعت - كما ذكرنا - في أيام الرسول ﷺ ، ومن المعروف أن أغلب الحالات التي جرت بين يدي الرسول إنما كان الرسول يفسرها بأنها ضرب من ضروب «نزع العرق» كما يحدث للإبل مثلاً ، فلماذا يخالف الراوي هذا التفسير الذي ورد عن الرسول ويأتي بتفسيرٍ

جديد؟ صحيح أن إتيان المرأة في الحيض أمرٌ قد ورد النهي عنه بوضوح في القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ (البقرة/ ٢٢٢) ، لكنّ الالاف في الموضوع أن الروايات لا تشدد على حرمة هذا الفعل ، بل تذكر أن الرسول ﷺ كان يباشر المرأة من نسائه وهي حائض من فوق الإزار ، فعن ميمونة زوج رسول الله ﷺ أنها قالت : إن «رسول الله ﷺ كان يباشر المرأة من نسائه وهي حائض إذا كان عليها إزار يبلغ أنصاف الفخذين أو الركبتين محتجزة به»^(١) ، وتذكر بعض الروايات أن الرجل إذا واقع امرأته وهي حائض فعليه كفارة ، وهي كفارة مخففة وهي أن يتصدق بدينار أو نصف دينار^(٢) ، وهناك روايات تسقط عنه حتى هذه الكفارة المخففة ، ولا تطالبه بغير الاستغفار ، وكما يقول الإمام الشافعي «فإن أتاها [أي امرأته] حائضاً فليستغفر الله ولا يعد»^(٣) ، بل إن الفقهاء ، فيما يذكر الإمام الشافعي ، على خلاف في حرمة الوطء في الفرج مع وجود الحيض^(٤) . فضلاً عن كل هذا الخلاف فإن الروايات عن الرسول ﷺ لا تذكر أن من خالف النهي القرآني وواقع زوجته وهي حائض فإن المولود يأتي أسود ، غير أن الراوي كان حاذقاً في هذه النقطة ، وهو حذق يدل على سعة اطلاع على رأي المذاهب الفقهية في هذا الموضوع .

طبعاً لا يختلف الفقه الشيعة عن الفقه السني في موضوع حرمة إتيان المرأة وهي حائض ، كما لا يختلف عنه في موضوع الكفارة وهي التصدق بدينار أو نصف دينار ، يقول المحقق الحلي مثلاً : «يحرم على زوجها [أي الحائض] وطؤها حتى تطهر ، ويجوز له الاستمتاع بما عدا القبل . فإن وطأها عامداً عالماً ، وجب عليه الكفارة ، وقيل : لا تجب ، والأول أحوط . والكفارة في أوله [أي أول الحيض] دينار ، وفي وسطه نصف دينار ، وفي آخره ربع دينار»^(٥) . وهكذا ليس هناك اختلاف جوهري في أصل هذا الموضوع ، غير أن الاختلاف لا يكمن في الحكم الفقهي بقدر ما يكمن في

(١) - سنن البيهقي الكبرى ، ج : ١ ، ص ٣١٣ .

(٢) - انظر : المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٤ - ٣١٨ .

(٣) - كتاب الأم ، ج : ٥ ، ص ١٧٣ .

(٤) - المصدر نفسه ، ج : ٥ ، ص ١٧٣ .

(٥) - شرائع الإسلام ، ص ٢٣ .

المرويات والأخبار . فالمرديات الشيعة تشير إلى عاقبة جسدية وخيمة - إضافة إلى الإثم - تنتظر من يخالف النهي القرآني في هذا الشأن ، فهناك روايات تذكر أن عاقبة ذلك أن يأتي المولود مشوهاً أو مجذوماً أو أبرص ، والغريب حقاً أن أغلب هذه الروايات منقولة عن الإمام جعفر الصادق الذي اختاره راوي السيرة ليحكم في قضية سواد الأمير عبد الوهاب ، فمما يروى عن الإمام جعفر الصادق أنه قال ، وهو يشير إلى بعض المشوهين : «هؤلاء الذين يأتي أبائهم نساءهم في الطمث»^(١) ، وينقل الصادق أيضاً عن الرسول ﷺ أنه قال : «إن الله كره لكم أيتها الأمة أربعاً وعشرين خصلة ونهاكم عنها ، كره لكم العبث في الصلاة (. . .) وكره للرجل أن يغشي امرأته وهي حائض ، فإن غشيها فخرج الولد مجذوماً أو أبرص فلا يلومن إلا نفسه»^(٢) ، وفي رواية أن أحدهم دخل على الإمام العسكري ، وهو من أحفاد الإمام الصادق ، وهو يحتجم يوم الأربعاء ، فقال : « إن أهل الحرمين يروون عن رسول الله ﷺ أنه قال : من احتجم يوم الأربعاء فأصابه بياض فلا يلومن إلا نفسه ، فقال : كذبوا إنما يصيب ذلك من حملته أمه في طمث»^(٣) . أضف إلى ذلك أن بعض المرويات الشيعة توحى بأن مرتكب هذا الذنب إنما يأتي بضرب من ضروب الزنا والسفاح ، ولذا فعليه عقاب من جنس العقاب الذي يقع على الزاني ، وإن لم يبلغ مقداره ، ف«عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِمِيِّ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ رَجُلٍ أَتَى أَهْلَهُ وَهِيَ حَائِضٌ ، قَالَ : يَسْتَغْفِرُ اللَّهُ وَلَا يَعُودُ ، قُلْتُ : فَعَلَيْهِ أَدَبٌ ، قَالَ : نَعَمْ خَمْسَةَ وَعَشْرِينَ سَوْطاً رُبْعَ حَدِّ الزَّانِي وَهُوَ صَاغِرٌ لِأَنَّهُ أَتَى سِفَاحاً»^(٤) ، وفي رواية أخرى أن «مُحَمَّدَ بْنَ مُسْلِمٍ قَالَ : سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ [هو والد الإمام الصادق] عَنْ

(١) - الكافي ، م : ٥ ، ص ٥٣٩ ، وكذلك : كنز الدقائق وبحر الغرائب ، م : ٢ ، ص ٣٢٩

(٢) - الصدوق (ابن بابويه القمي) ، كتاب الخصال ، تح : علي الغفاري ، (قم : مركز المنشورات

الإسلامية ، ١٤٠٣هـ) ، ص ٥٢٠ . وكذلك : كنز الدقائق وبحر الغرائب ، م : ٢ ، ص ٣٢٩ .

(٣) - كتاب الخصال ، ص ٣٨٦ ، وكذلك : كنز الدقائق وبحر الغرائب ، م : ٢ ، ص ٣٢٩ . والروايات

الثلاث موجودة أيضاً في :

- الشيخ عبد علي الحويزي ، تفسير نور الثقلين ، (قم : المطبعة العلمية ، ط : ٢ ، د.ت) ، م : ١ ،

ص ٢١٣ - ٢١٥ .

(٤) - الكافي ، م : ٧ ، ص ٢٤٢ .

الرَّجُلُ يَأْتِي الْمَرْأَةَ وَهِيَ حَائِضٌ، قَالَ: يَجِبُ عَلَيْهِ فِي اسْتِقْبَالِ الْحَيْضِ دِينَارٌ وَفِي اسْتِدْبَارِهِ نَصْفُ دِينَارٍ، قَالَ: قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَجِبُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْحَدِّ، قَالَ: نَعَمْ خَمْسَةٌ وَعِشْرِينَ سَوْطاً رُبْعَ حَدِّ الرَّأْيِيِّ لِأَنَّهُ أَتَى سِفَاحاً»^(١).

إن هذا الموقف الحاسم من هذا الذنب في المرويات الشيعية هو، فيما يبدو، الذي حمل راوي «سيرة الأميرة ذات الهمة» على استحضر الإمام الصادق ليحكم في قضية رجل أتى امرأته وهي حائض، فجاء المولود أسود. وهنا تظهر براعة الراوي وحذقه حيث جعل المولود أسود اللون وليس مصاباً بالجذام أو البرص أو التشوه كما ورد في المرويات السابقة، وذلك مع علم الراوي أن البرص هو بياض في الجسم، وهو ضدّ السواد، فلو جعل الراوي المولود أبرص لتطابق مع الروايات المنقولة عن الإمام جعفر الصادق، لكنه لم يفعل ذلك، بل ترك بياض الجسم واختار ضده بأن جعل المولود أسود اللون، ثم إنه ترك تفسير الرسول بأن ذلك من «نزع العرق»، فما السبب في ذلك كله؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ستسمح لنا بتلمس طبيعة المجتمع الذي يتوجّه إليه الراوي بهذه السيرة، ونوعية المقاصد المستهدفة من وراء هذه القضية. إن من المعروف، كما ذكرنا قبل قليل، أن الرسول ﷺ فسّر خروج مولود أسود من أم وأب أبيضين على أنه ضرب من ضروب «نزع العرق» كما في الإبل، وحين سمع الآباء المدهوشين بهذا القول فهموه، فهم أعراب من أهل البادية وأصحاب الإبل. أما مجتمع السيرة فيبدو أنه مجتمع حضري مديني لم يعيش مع الإبل ولم يخبرها، ولذا فإن اختيار تفسير الرسول ﷺ قد يكون غير مفهوم من قبلهم أو غير مقنع بالنسبة إليهم، كما أن هذا التفسير (نزع العرق) لا يجرم أحداً، وهو ما قاد الراوي إلى تفسير آخر لهذه الظاهرة، وهو تفسير لا يخلو من مرجعية دينية. والحقيقة أن اختار راوي السيرة كان اختياراً ذكياً أراد به أن يحقق مجموعة مقاصد مجتمعة: الأول طرح قضية السودان طرحاً جدياً مقصوداً، وربما بهدف نقض التصورات النمطية المخزونة في التخيل العربي عنهم، ولو لم يكن هذا الطرح مقصوداً لكان بإمكان الراوي أن يجعل الأمير عبد الوهاب مجذوماً أو أبرصاً أو مشوهاً. والثاني هو إقناع المستمعين من أهل المدينة، ومخاطبتهم بما هو مألوف لديهم. والثالث تجريم الحارث لكونه واقع الأميرة

(١) - المصدر نفسه، م: ٧، ص ٢٤٣.

ذات الهممة وهي حائض وقد نهى القرآن والرسول ﷺ عن ذلك ، والمرويات السابقة تعد ذلك من السفاح الموجب لإقامة الحدّ وهو خمسة وعشرون سوطاً ربع حدّ الزاني . أما المقصد الرابع فيتمثل في اختيار تفسير ذي مرجعية دينية ، وربطه بمصدرين من أهم مصادر التشريع في الإسلام وهما القرآن (النهى عن إتيان النساء في الخيض) ، وسنة الرسول (قوله وفعله كما نقلا عن الإمام الصادق والخليفة المهدي) .

كل هذا يوحي أن المجتمع المقصود بهذه السيرة مجتمع مدني ألف جلسات المقاهي والمجالس ، وهو أيضاً مجتمع إسلامي بالدرجة الأولى ، وصفة الإسلامية في المجتمع المفترض هي التي جعلت الصراع القائم في السيرة صراعاً دينياً بين عساكر الإسلام وعساكر الكفار وعبد الصلبن ، وهي أيضاً التي جعلت «مجال الآخرة» في السيرة يضيق ليختص بالآخر الديني بالدرجة الأولى ، ويتسع من جهة أخرى باتساع المنتمين إلى دين الإسلام ، متجاوزاً بذلك معايير الآخرة التي تقوم على أساس عرقي ولوني وقبلي . فالآخر بالنسبة لمجتمع السيرة المفترض ليس شخصياً ولا قبلياً ولا حتى قومياً أو عرقياً أو لونياً ، بل هو ديني صليبي عداثي . ولذا كان من السهل اعتبار السودان ، وهم من عرق ولون آخر ، جزءاً أساسياً في تكوين الذات ؛ لأنهم عنصرٌ أساسيٌّ في جيش المسلمين ، في حين نُظر إلى عقبة المنافق والحارث وظالم على أنهم أعداء في عداد الآخرين لأنهم وقفوا مع الآخر الصليبي ، بل اعتنقوا ديانتَه ، فدخلوا في عداد «الآخر الصليبي» .

إن هذه الخصوصية في «سيرة الأميرة ذات الهممة» خصوصية فريدة ، ليست موجودة في أية سيرة شعبية غيرها ، فسواد البطل في «سيرة بني هلال» جاء لغرض فني ، كما أن السودان أعداء قوميون ودينيون في «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» ، وحتى «سيرة عنتر بن شداد» ، فعلى أهمية هذه السيرة فيما يتعلق بعلاقة الدم والنسب بين العرب والسودان ، إلا أنها لم تبلغ في تسامحها مع السودان ذاك المبلغ الذي نجده في «سيرة الأميرة ذات الهممة» ، مع العلم أن بطلها الأسطوري أسود ومن أصل جارية ذات أصول حبشية . ولذلك أسباب أهمّها أن المعيار الذي تستبطنه هذه السيرة للآخر ليس معياراً دينياً خالصاً ، بل هو معيار قومي وقبلي بالدرجة الأولى ، فكل ما هو غير عربي وغير عدناني فهو آخر ، وكل آخر قد يكون عدواً في يومٍ من الأيام .

٢ . ٢ . الأسود بين الآخريّة التاريخيّة والآخريّة العجائبية :

إذا كانت صدمة الولادة حدثاً مركزياً في طفولة الأمير أبي زيد الهلالي والأمير عبد الوهاب بن الأميرة ذات الهمّة ، فذلك لأن هذه الولادة كسرت أفق انتظار الأهل والأقارب من لم يكونوا يتوقعون أن يأتي ولدٌ أسود من أبوين أبيضين . وحين جاء الولد على الضدّ مما كانوا يتوقعون ، وقعت المفاجأة الصادمة التي حاروا في البحث عن تفسير لها . أما ولادة عنتره بن شدّاد وسيف بن ذي يزن فقد خلت من أية مفاجأة صادمة للأبوين ، فلحظة ولادة عنتره كانت باعثاً على سرور والدته زبيبة ووالده شدّاد الذي لم يعترف ببنته بادئ الأمر ، فحين بان الحمل على زبيبة ، وجاء موعد الولادة «ولدت مولوداً ذكراً أسود الوجه واسع المناكب كبير الرأس ، يشبه الأمير شدّاد . . ففرح به هذا فرحاً عظيماً ، وأسماه عنتره ، وراح يشرف عليه بنفسه ويعتني به»^(١) . أما سيف بن ذي يزن فقد تعرّض لمحاولات قتل في أول يوم من ولادته ، إلا أن ولادته لم تكن صادمة لأبيه لأنه توفي قبل ولادته ، ولا حتى لأمه لأنه جاء شبيهاً بها جميلاً كالبدّر^(٢) ، وهي كانت «جارية ذات حسن وجمال وبهاء وكمال وقد واعتدال» (٢٩/١) ؛ ولذا فإن هاتين الولادتين لم تتطلبا تفسيراً لا دينياً ولا دنيوياً .

قد يكون عنصر المفاجأة وكسر أفق الانتظار هو السبب فيما جرى للأمير رزق والحارث بن ظالم ، وهو أيضاً السبب في فرح شدّاد الذي كان يتوقّع ذلك ، فهو أنجبه من أمة سوداء ، فمن الوارد أن يأتي مولودها أسود مثلها . إن الخضراء سلمت من الصدمة لأنها وضعت من بين توقعاتها أن يأتي المولود أسود كالغراب الذي شاهده في البستان ، كما أن الأميرة ذات الهمّة سلمت من الصدمة لإيمانه بأن الله قادر على أن يُخرج الأسود من الأبيض ، وسلم شدّاد من الصدمة لأنه وضع في توقعاته أن يأتي المولود أسود ، ثم حتى لو جاء المولود أبيض ، فلم يكن ذلك ليصدم شدّاد ، لأن ابن الأمة سيكون عبداً حتى يُعترف به ، وبهذا فلن يصدّم عنتره قبيلة بني عبس بسواده ، فهو عبد وابن أمة .

ليس معنى هذا أن «سيرة عنتره بن شدّاد» خلت من صدمات الولادة ، وذلك أن أغلب أبناء عنتره وأهاليهم يمرون بهذه الصدمة ، ويستجيبون تجاهها كاستجابة الأمير

(١) - سيرة عنتره بن شدّاد ، (بيروت : المكتبة الشعبية ، د.ت) ، م : ١٠ ، ص ٩ - ١٠ .

(٢) - سيرة الملك سيف بن ذي يزن فارس اليمن ، (بيروت : المكتبة الثقافية ، د.ت) ، م : ١٠ ، ص ٤١ .

رزق والحارث بن ظالم . فالغضنفر ولد لعنتر من مريم بنت بلقام أخي القيصر ، ولكن هذا الأخير حين رأى الغضنفر نفر من لونه ، وأمر له هو وأمه بقلعة برقعيد ليعيشا فيها ولا يراهما أحد من الجيش والجنود (٢٦٧/٨) ، كما أن ثلاثة من أبناء عنتر (الغضبان ، غصوب ، ميسرة) لم يُعترف بينوتهم خشية العار والفضيحة . ومع ذلك فإن السيرة لم تخلُ من ردود فعل شبيهة برد فعل الخضراء أم بركات ، والأميرة ذات الهمة أم عبد الوهاب ، ولعل رد فعل الجوفران ملك جزيرة الكافور ، وابن عنتر من مريم الجارية التي أهداها له القيصر ، هو أقرب الردود إلى موقف الأميرة ذات الهمة والخضراء ، فدريد بن الصمة تحيّر في أمر الجوفران حين رآه^(١) ، وخاصة أن لونه يخالف لون الإفرنج ، لكن الجوفران قال له : «اعلم أن الخالق الرازق قادر أن يخلق الأبيض من الأسود ، والأسود من الأبيض ، وليس عليه من ذلك معترض» (٢٩٠/٨) .

ومع كل هذا ، فإن ولادة عنتر أسود اللون لم تسبّب صدمة لا لأمه ولا لأبيه ولا لقبيلته ، كما أن ولادة سيف بن ذي يزن لم تسبّب صدمة لا لأبيه ولا لأمه ، لكن هاتين الولادتين كانتا صدمة للمولودين أنفسهما : عنتر وسيف ، حيث صُدِمَ الأول بولد لا يريد أن يعترف ببنوته ، وصُدِمَ الثاني بوالدة تسعى من أجل قتله . غير أن هذا التشابه في صدمة عنتر وسيف لم يؤدّ إلى تشابه على مستوى تبني معيار موحد للآخرية ، ولا على مستوى العضلة أو القضية المحورية في السيرتين . وبالمقارنة بين ولادة الأمير عبد الوهاب وولادة عنتر يظهر أن السواد لم يكن العضلة المحورية في ولادة عنتر كما هو الحال في ولادة الأمير عبد الوهاب ، بل إن العضلة الحقيقية في ولادة عنتر وحياته إنما تكمن في كونه عبداً معلول النسب . وستسمح هذه العضلة باحتشاد آخرين كثيرين ، تحدّدت آخريتهم لا على أساس اللون والدين فحسب ، بل على أساس كونهم أسياداً مكتملي النسب ، وبهذا فكل سيد ، وكل شخص كامل

(١) - ومن الواضح أن حكاية الملك الجوفران تشابه كثيراً مع حكاية الملك رومزان بن عمر النعمان ، فكلاهما ملك على بلاد الإفرنج ، وكلاهما نشأ بعيداً عن والده ، وكلاهما يأسر أقاربه العرب ويأمر بقتلهم ، لولا تدخل الأم الملكة في السيرة ، والجارية مرجانة في الحكاية ، وكلاهما يرى رؤيا يفسرها دندنان في الحكاية ، ودريد بن الصمة في السيرة على أن للملك أقارب سيلتقي بهم قريباً . انظر في : ألف ليلة وليلة ، ج: ٢ ، ص ١١٣-١١٨ ، وفي : سيرة عنتر بن شدّاد ، م: ٨ ، ص ٣٠٥-٣٠٩ .

النسب غير مجروح في أصله قد يكون آخر بالنسبة لعنترة الذي يُعامله الآخرون بوصفه عبداً معلول النسب . وعلى هذا ، فإذا كان «مجال الآخرة» في «سيرة الأميرة ذات الهمّة» قد تركّز في الآخر الرومي الصليبي ، وفي «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» قد تركّز في الآخر الحبشي ، فإن «سيرة عنترة بن شداد» قد احتشدت بأخرين كثيرين ، ومعارك عنترة إنما كانت ضد أعداء كثيرين : عدو قبلي (ضد بني قحطان وفزارة وطيء وجديلة وهمدان وخشعم وجشع ونبهان والريان وزبيد وضهية وتميم ووائل ومزينة وغيرها) ، وعدو قومي (ضد الفرس والروم والإفرنج والأحباش والهند والسند) ، وعدو ديني (اليهود والمجوس والنصارى عبدة الصلبان وعبدة الأشجار وعبدة الكباش) . والواقع أن هذا الاختلاف في تحديد «مجال الآخرة» بين السير من حيث التنوع والإفراد سوف يجرّ وراءه اختلافات كثيرة ، ومنها الاختلاف في صورة السودان ، وفي طبيعة العلاقة بين جماعة السيرة وهؤلاء السودان .

إن المقارنة بين «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» و«سيرة عنترة بن شداد» في ضوء «مجال الآخرة» في كليهما قد تضطر الباحث إلى مناقشة موضوع الزمن في السيرتين بنوعيه : الزمن الداخلي الذي تجري فيه أحداث السيرة ، والزمن الخارجي الذي يشير إلى عصر بطل السيرة التاريخي ، وإلى تاريخ التشكّل الأولي للسيرة ، أو تاريخ إضافات الرواة والمنشدين ؛ إذ من المعروف أن الراوي - المنشد كثيراً ما يلجأ من أجل كسب مشاركة المتلقين إلى إضافة وقائع إلى بطل السيرة تنتمي إلى عصره أو عصور لاحقة على زمن السيرة الداخلي ، فالعلاقة بين الراوي - المنشد والمتلقين توفّر ظروفاً «مناسبة لإضافة أحداث إلى متون السير أو حذفها منها ، وتقاليد الإنشاد ، وحاجات التلقي هي التي تتحكم بضخامة تلك المرويات ، وهي السبب وراء ظهور أحداث متأخرة كثيراً عن عصر البطل»^(١) .

(١) - السردية العربية ، ص ١٤١ ، وانظر : ص ١٧١ . وتجدر الإشارة إلى أننا حين نطرح مشكلة الزمن الخارجي والداخلي في السيرة لا نقصد من وراء ذلك البحث عن تاريخ ظهور هذه السيرة أو تلك ، فقد سبق لكثير من الباحثين أن تعرّضوا إلى هذا الموضوع ولم ينتهوا إلى رأي نهائي فيه ، والسبب أننا أمام نصوص هي دوماً في طور الاكتمال وقابلة للتغيير والإضافة من قبل رواة يتعاقبون على روايتها ، ثم إن هذه النصوص نصوص سردية تخيلية قد تحيل على وقائع تاريخية ، لكن لا يمكن الحسم بأن هذا النص قد ظهر متزامناً مع هذه الوقائع ، أو بعدها بقليل أو كثير . وإذا كان بالإمكان القول ==

إن السبب الذي يدفعنا إلى التطرُّق إلى زمن السيرة ، هو تلك المفارقة التي تتكشف بين الزمنين الداخلي والخارجي في السيرة الواحدة ، وأيضاً بين أزمنة السير الثلاث معاً . وذلك أن «سيرة الأميرة ذات الهممة» و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» تتعاملان مع آخر مفرد رومي صليبي أو حبشي أسود ، في حين تتعامل «سيرة عنتره بن شداد» مع آخرين متعددين ، ولكل آخر من هؤلاء زمنه الذي حضر فيه إلى محيط الوعي العربي . واستنطاق كل سيرة عن آخرها الخاص بها وعن نوعيته من حيث الأفراد والتنوع والاختلاف ، سيساعدنا في التعرف على حدود الذات و«مجال الآخريّة» في كل سيرة . ومعرفة حدود الذات والآخر كفيلة بأن تبين «محيط الوعي» لدى أصحاب السيرة أو رواتها . وسبق أن قلنا بأن الذات والآخر ليسا جوهرين ثابتين ، بل هما كيانهين متخيّلين ومختلفين تاريخياً ، أو هما عبارة عن «اختراع تاريخي»^(١) ، وبما أن لكل عصر ذاته ، فإن لكل عصر آخره الخاص به أيضاً ، الأمر الذي يعني انعدام الحدود النهائية والثابتة لكل من الذات والآخر . وعلى هذا ، فنحن حين نطرح مشكلة الزمن إنما لتعرف على أية ذات وأي آخر هو المقصود في السيرة ، صحيح أن للإنسان العربي آخره كما لكل إنسان ، لكن هذا الآخر لم يكن واحداً ثابتاً لا يتغيّر منذ فترة ما قبل الإسلام حتى العصر الحديث ، بل إن تاريخ العرب يكشف أن لكل عصر آخره الذي قد يدخل لاحقاً في دائرة الذات ، وذلك تبعاً للتوافق الذي قد يطرأ بين الذات والآخر على مستوى الدين أو اللغة أو الثقافة أو غيرها .

إن حركة الآخريّة منذ عصر ما قبل الإسلام كانت تسير في اتجاه يبدأ من التعدّد الداخلي إلى التعدّد الخارجي إلى الآخر المفرد . فقد كانت القبيلة أو العشيرة

== بأن الإشارة إلى حدث تاريخي هي بمثابة دليل على أن مروياً ما قد ظهر بعد هذا الحدث الذي يشير إليه ، فإن المعضلة تكمن في سؤال هو : من الذي يستطيع الجزم بأن هذه الإشارة من مؤلف السيرة في وقت ظهورها أول مرة؟ ألا يحتمل - وهو الاحتمال الأقرب إلى الصواب - أن تكون مثل هذه الإشارات من إضافات الرواة الذين ينشدون السيرة في المقاهي والأسواق والمجالس بهدف إثارة المتلقين وربط وقائع السيرة بواقعهم؟

(١) - جان فارو ، الآخر بما هو اختراع تاريخي ، في كتاب : صورة الآخر : العربي ناظراً ومنظوراً إليه ، ص ٤٥ .

أو الطائفة تمثل حدود الذات الجماعية بالنسبة للإنسان العربي ، وعلى هذا فإن الآخر بالنسبة لهذا الإنسان هو بقية القبائل الأخرى المجاورة أو البعيدة ، ولكن بشرط أن تكون ضمن محيط الوعي بالنسبة لهذا الإنسان . ومع التقدم في الزمن وظهور تحديات أخرى ، ظهر في محيط وعي القبائل آخر مختلف يمثل بالنسبة لهم تهديداً قومياً ، وتمثل في تلك اللحظة بالتهديد الفارسي والرومي والحبشي . وفي وقت بلغ فيه هذا التهديد ذروته في «يوم ذي قار» مع الفرس ، و«عام الفيل» مع الحبشة ، في هذا الوقت وُلد النبي محمد ﷺ ، ثم بعث وجهراً بالدعوة ، وبدأ محيط الوعي يرتد إلى الداخل وفق معيار ديني لا قبلي ضد كفار قريش ويهود المدينة ، ومن جهة أخرى كان الرسول ﷺ «قد فرّق رجالاً من أصحابه إلى ملوك العرب والعجم دعاة إلى الله عز وجل»^(١) ، وعلى إثر هذه الرُّسل والكتُّب بدأ العربي المسلم يُصَفِّي ويغربل أخريه الخارجيين ، ويميّز بين الآخر العدو الذي مَزَق كتاب الرسول فدعا عليه الرسول بتمزيق أمته (كسرى الفرس) ، والآخر الذي أسلم وأمن وأرسل إلى الرسول بهدية (نجاشي الحبشة) ، والآخر المسالم الذي لم يدخل في الدين الجديد لكنه قرأ الكتاب وأهدى إلى الرسول ﷺ أربع جوارٍ فيهن مارية القبطية زوج الرسول وأم ولده إبراهيم (مقوقس مصر) ، والآخر الذي لم يسلم ، ولم يستجب لدعوة الرسول ﷺ (قيصر الروم) .

وفي العصر الوسيط ومع امتداد حركة الفتوحات الإسلامية والتوسع في الأقاليم وتعاضل حركة التجارة ورحلات المعرفة ، أخذت حدود الذات في الاتساع ، حيث دخلت في حدود الذات كلٌّ من العراق ومعظم أقاليم فارس وآسيا الوسطى وبلاد ما وراء النهر (نهر جيحون) وخراسان وخوزستان وسجستان وقندهار وبخارى وسمرقند وقشмир (كشمير) ووادي السند (البنجاب) ، إضافة إلى بلاد الشام ومصر وإفريقية (تونس) وأقطار شمال أفريقيا عموماً وأجزاء من بلاد السودان الغربي والأوسط مثل مالي وغانة وإيوالا تن وبلاد الهوس وتبكتو وبرنو وسلا وبريسي والتكرور ومكلة البولالا ، وفي الغرب فُتحت الأندلس وصقلية وجزر كثيرة منتشرة في البحر الرومي (البحر الأبيض المتوسط) والبحر المحيط . ومع هذا الاتساع المذهل في حدود الذات ، بدأت من جهة أخرى حدود الآخر في الاتساع والامتداد ، وذلك بامتداد المعلوم من

(١) - تاريخ الطبري ، ج: ٢ ، ١٢٨ .

العالم آنذاك ، فظهر في محيط الوعي العربي الإسلامي آخرون متنوعون ومختلفون من حيث اللغة والدين واللون ودرجة التحضر مثل ممالك السودان في الجنوب ، ومملكة الروم التي تضم آنذاك ، كما يقول ابن بطوطة ، القسطنطينية واصطنبول والبندقية وروما وإفرنسه (فرنسا) ، وبلاد الإفرنج وقاعدتها باريس كما يقول القزويني ، وبريطانية التي تضم إنكلترة أو إنقلترة (إنكلترا) وإرلانده أو إرلنده (أيرلندا) ، وبلاد الروس والصقالبة والخزر والبلغار وبلاد الوند أو الوندول والبلدان الإسكندنافية التي زارها ابن فضلان مثل الدانس (الدنمارك) ، والصين وجزائر وأقطار كثيرة منتشرة هنا وهناك . ويمكن القول بأن حدود هذا الآخر إنما كانت تتعاضم بتعاضم حدود الذات ، وتمتد كالمحيط من حول حدود الذات ، حيث تقع الذات في الوسط ويحيط بها من كل الجهات أقوام غريبة أو مألوفة ، ففي الجنوب كان الزنج وأغلب بلدان السودان في الجنوب التي لم تدخل في الإسلام ، وفي الغرب بلاد الإفرنج فرنسا وإنجلترا وإرلانده ، وفي الشمال بلاد الروس والبلغار والصقالبة والخزر الذين كانوا من اليهود ، وفي الشرق الأقاليم التي لم تدخل في الإسلام في الهند والصين . غير أن هذه المركزية التي تمتعت بها الحضارة العربية الإسلامية جغرافياً وسياسياً وثقافياً لم تدُم ، وذلك لأن حركة الآخريّة لم تتوقّف ، وحدود الذات والآخر كانت متموجة ومتحركة باستمرار ، ولم تعرف الاستقرار إلا في العصر الحديث^(١) حيث أصبح الغرب هو الآخر الأبرز وربما الوحيد في هذه الثقافة .

ما هو واضح في السير الثلاث ، «سيرة عنترة بن شدّاد» و«سيرة الأميرة ذات الهمّة» و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» ، هو أن كل سيرة تتعامل مع آخر مختلف من حيث التنوّع ومن حيث طبيعة هذا الآخر التاريخية أو العجائبية ، وكذلك من حيث تاريخ حضور كل آخر في محيط الوعي العربي . ومع تجاوز كثير من الجزئيات في هذه السيرة أو تلك يمكننا القول بأن الآخر الذي تتعامل معه «سيرة عنترة بن شدّاد» و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» أقدم زمنياً من الآخر الذي تتعامل معه «سيرة الأميرة ذات الهمّة» على المستوى التاريخي . فالآخر في «سيرة عنترة بن شدّاد» هو خليط من الآخرين الذين عرفتهم الثقافة العربية في العصر القديم عصر ما قبل الإسلام والقرن الأول من ظهور الإسلام ، كما أن الآخر في «سيرة الملك سيف

(١) - انظر : الطاهر لبيب ، الآخر في الثقافة العربية ، في : صورة الآخر ، ص ١٨٨ .

بن ذي يزن» هو آخر اشتبك مع العرب في فترة ما قبل الإسلام ، في حين أن الآخر في «سيرة الأميرة ذات الهمة» أقرب إلى الآخر الذي عرفته هذه الثقافة في العصر الوسيط ، ومنذ القرن الثاني والثالث فصاعداً . وليس معنى هذا أن مجموع الآخرين في «سيرة عنتره بن شداد» ، و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» مجهولون بالنسبة لراوي «سيرة الأميرة ذات الهمة» ، بل على العكس من ذلك ، إنهم موجودون في «محيط الوعي» لدى راوي هذه السير ، لكن الذي حدث أن راوي «سيرة الأميرة ذات الهمة» ركّز على آخر محوري جعله بؤرة اهتمامه وهو الآخر الرومي الصليبي ، في حين ركّز راوي «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» على الآخر الحبشي . وبهذا فنحن أمام تحوّل من أخرىة الجمع التي تميّز «سيرة عنتره بن شداد» إلى أخرىة المفرد كما في «سيرة الأميرة ذات الهمة» و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» ، وهو التحوّل الذي أصبح فيه الآخر رومياً صليبيّاً أو حبشياً أسود بالدرجة الأولى ، بعد أن كان متعدّداً ، ممتداً امتداد المعلوم من العالم الواقع ضمن محيط الوعي بالنسبة لراوي السيرة أو مؤلفها^(١) .

هذا إذا تحدّثنا عن الآخر التاريخي من حيث التنوع أو الإفراد ، أما إذا تحدّثنا عن الآخر من حيث طبيعته العجائبية فإن «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» لا تقل تنوعاً عن «سيرة عنتره بن شداد» ، إن لم تفقها في ذلك ، والسبب أن «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» تتميز «بكونها فعلاً ذخيرة للعجائب العربية»^(٢) . إنّ سيف بن ذي يزن يلتقي بأخرين متعددين من الجن والإنس ، من السودان والبيضان والصفوان والحمران . وإذا كانت «سيرة عنتره بن شداد» قد وازنت من حيث حجم الحضور بين

(١) - هناك جدل دائر حول مؤلف السير وما إذا كان فرداً أو مجموعة أفراد ، وكل الذي نستطيع قوله هنا إن بين السير الشعبية الثلاث (عنتره ، ذات الهمة ، سيف) تشابهاً واضحاً ، قد يكون بفعل تشكيلهما في عصر واحد وفي بيئة مشتركة ، أو بفعل رواة مشتركين تعاقبوا على تأليفها أو الإضافة إليها ، فهناك عبارات تتكرر بنصّها في هذه السير ، وهناك تداخلاً واضحاً بين أحداها ، أضف إلى هذا أن هناك تشابهاً جلياً وتداخلاً لافتاً بين كثير من حكايات «ألف ليلة وليلة» والحكايات الغرائبية المذكورة في «سيرة عنتره بن شداد» ، و«سيرة الأميرة ذات الهمة» ، و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» .

(٢) - سعيد يقطين ، ذخيرة العجائب العربية : سيف بن ذي يزن ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٤) ، ص ٩ .

الآخر التاريخي والآخر العجائبي ، فإن «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» انبنت أساساً على الآخر العجائبي ، «حتى إن بعض الباحثين يقول إن عالم الجان والسحر يستغرق ما يقرب من نصف هذه السيرة على ضخامتها»^(١) . إن للآخر في «سيرة سيف بن ذي يزن» كما في «سيرة عنترة بن شداد» أصلاً تاريخياً ، لكن راوي «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» قد دفع هذا الأصل التاريخي إلى حدوده العجائية القصوى ، فاقترب بذلك من أشهر عمل عجائبي في الثقافة العربية الإسلامية ، وهو «ألف ليلة وليلة» حيث استحضر الأسود والأبيض ، والعربي والأعجمي ، والإنسي والجنّي . وكما كانت للسير خصوصيتها في التعامل مع الآخر ، فإن لـ«ألف ليلة وليلة» أيضاً خصوصيته في التعامل مع الآخر الذي يصعب تحديد مجاله ، وإن كان يتركز على المرأة والعبد الأسود كوجهين لصفة مشتركة ، هي الشهوانية المفرطة والرغبة الجنسية البهيمية .

٢ . ٢ . ١ سيرة عنترة بن شدّاد : تنوّع الآخر واختراقات التخيّل

تزخر «سيرة عنترة بن شدّاد» بأخرين كثيرين متنوعين بتنوع حروب عنترة وتنقلاته بين أقوام متعددين في الشرق والغرب والجنوب والشمال ؛ ولذا ينبغي لنا قبل الشروع في تحديد أنماط الأخيرة في هذه السيرة ، أن نسعى من أجل تحديد الآخرين الواقعيين ضمن محيط وعي راوي/رواة هذه السيرة ، وذلك من خلال تتبع سير رحلة عنتر وتنقلاته وحروبه وتفاهماته منذ اشتراكه في أول حرب حتى موته ومطالبة أبنائه بالأخذ بثأره من بني نبهان في آخر السيرة .

٢ . ٢ . ١ الآخر المألوف والآخر الغريب :

وُلد عنتر أسود اللون من أم حبشية مملوكة لشدّاد بن قراد وهو من أشراف قبيلة بني عبس ، وبهذا فإن أول آخر يصطدم به عنتر هو أشراف بني عبس ، فهو في نظرهم عبد حقير عديم النسب والمكانة . وحين تمكن من انتزاع النسب والمكانة بسيفه ظهر في محيط وعيه آخر قبلي ، هو ليس آخره الشخصي الذي اندمج في هوية عنتر الذي أصبح يمثّل حامية عبس وعدنان ، بل هو آخر بالنسبة لقبيلته التي ينتمي إليها ،

(١) - الحكاية الشعبية ، ص ٦٣ .

والتي أصبح حاميتها وبطلها . وبما أن عبس تنتمي إلى عرب الشمال العدنانيين ، فإن المقابل لها سيكون القسم العربي الآخر وهم عرب الجنوب من بني قحطان ؛ ولذا فإن أول آخر قبلي يصطدم به عنتر هم بنو قحطان . واللافت حقاً أن أول حرب يخوضها عنتر قبل أن يعترف والده بنوته ويلحقه بنسبه - أي قبل أن يحسم الخلاف مع آخره الشخصي - إنما كانت ضد بني قحطان (١٤٣/١) ، كما أن ثاني حرب يخوضها بعد أن يلحقه والده بنسبه - أي بعد أن حسم الخلاف مع آخره الشخصي - إنما كانت مع بني قحطان (١٥٣/١) . وما إن يدخل الآخر القبلي في محيط وعيه حتى تتدافع حروبه وجولاته بين قبائل كثيرة تحتشد في السيرة مثل بني طيء ، وجديلة ، وهمدان ، وخشعم ، وجشع ، ومعن ، ونبهان ، والريان ، زبيد ، وضهية ، وتميم ، ووائل ، ومزينة ، وفزارة ، ويربوع ، وهلال ، وغير ، وهذيل ، وشيبان ، مراد ، ومعاقل ، وغيلان ، وبارق ، وضبيان ، وفرج ، وجبهان ، وعامر ، وضرار ، وسليم ، وهوزان ، والقين ، وذبيان ، وحنظلة ، وبزة ، وزهرة ، ورغبة ، ورباح ، وأممية ، وسعد ، والجريش ، والأشجع ، والحكم ، وكهلان ، وقبائل كثيرة وألوف لا تعد ولا تحصى ، غير أن الراوي قدّر مرة مجموعها بمائة ألف وثلاثة وثلاثين ألفاً ، وهو مجموع القبائل الذي توجهت إلى بني عبس في وادي الرمال للأخذ بالثار بعد مقتل عنتر (٢٠٠/٨) .

إن أول آخر قبلي يواجهه عنتر هم بنو قحطان من عرب الجنوب ، كما أنه يُقتل بسهم آخر قبلي ، وهم بنو نبهان ، وهم أيضاً من عرب الجنوب . وفي تضاعف السيرة يواجه عنتر آخرين كثيرين أيضاً ، بعضهم تتحدّد آخريته على أساس قومي ، وآخرون على أساس ديني ، كما قد تتحدّد هذه الأخيرة على أساس قومي وديني معاً . وأبرز هؤلاء الآخرين هم المناذرة في العراق ، والغساسنة في الشام ، والفرس عبدة النار في فارس ، والروم عبدة الصليبان في القسطنطينية ، والإفرنج النصاري فيما وراء القسطنطينية في الأندلس وجزائر الواحات وجزيرة البلور ، وفي برقة وتونس والقيروان ، والإسكندرية والديار المصرية ، والنوبة والبجاة ، وبلاد السودان والحبشان وعبدة الشجرة ذات الأنوار ، والهنود ، ويهود خيبر .

هؤلاء هم أبرز الآخرين الذين تحتشد بهم «سيرة عنتر بن شدّاد» ، ومن الواضح أن حركة سير هذه الأخيرة لم يكن ثابتاً ، ولكن يمكن توضيحه بهذه الصورة :

الآخر الشخصي ◀▶ الآخر القبلي ◀▶ الآخر القومي ◀▶ الآخر الديني

إن زمن الآخر الشخصي لعنترة لم ينته باعتراف والده ببنوته وإلحاقه بنسبه ، فطوال السيرة هناك من يعبر عنترة بعبوديته وأنه دعيّ وولد سفاح وزنا ومعلول النسب . وهذا التذكير بالآخر الشخصي يرد أحياناً على لسان عمارة وأخيه الربيع بن زياد ، وأحياناً على لسان أهل اليمن وأصحاب المعلقات طرفة وامرئ القيس وليبد ، وأحياناً يأتي التذكير من أمير بني عبس الملك قيس بن زهير . أما الصراع مع الآخر القبلي والقومي والديني فلا يخضع لحركة خطية ثابتة ، فعنتر ينتهي من حرب مع الفرس ويدخل في حرب قبلية ، ثم يعود إلى الفرس ، ومنها إلى حرب اليهود والروم ، ومنها إلى الإفرنج ، ومنها إلى السودان والهند والفرس والروم والقبائل والإفرنج وهكذا في حركة متقدمة ومرتدة في الوقت ذاته .

وعلى هذا ، يمكن القول بأن أهم مجالات الآخرية في السيرة قد تملت في الآخر الشخصي والآخر القبلي والآخر القومي الذي يتمثل في الفرس والروم والحبشان ، وبقية الآخرين الخارجيين (غير القبليين) إنما جاءوا ملحقين بهؤلاء . وأول ما يمكن ملاحظته على مجموع هؤلاء الآخرين هو أن زمن آخريتهم التاريخية - أي الزمن الذي كانوا فيه آخر في محيط الوعي العربي في التاريخ وليس في السيرة - يعود إلى عصر ما قبل الإسلام ، وهو العصر الذي عاش فيه بطل السيرة من الناحية التاريخية ، ومن المؤكد أن عنتر التاريخي لم يخض كل هذه المعارك ، وربما لم يكن في محيط وعيه كل هؤلاء الآخرين ، بما يعني أن آخرية هؤلاء إنما كانت حاضرة في محيط وعي شخص آخر هو صاحب السيرة مؤلفها أو راويها فرداً كان أو مجموعة أفراد . الأمر الذي يعني أننا أمام نوعين من الآخرية في هذه السيرة : الأول يمكن أن نسميه بالآخر التاريخي ، أي الآخر الذي كان له حضور تاريخي في محيط وعي العرب في عصر ما قبل الإسلام ، وهو الزمن التاريخي لبطل السيرة عنترة بن شداد ، والآخر الثاني يمكن أن نطلق عليه اسم الآخر النصي أو الكُتبي ، وهو آخر لم يكن له بالضرورة حضور تاريخي في ذلك الزمن ، وعلى أقل احتمال هو آخر لم يكن حاضراً في محيط الوعي في تلك الفترة ، وإنما استمد آخريته من خلال الكتب والمدونات المبكرة التي ظهرت في أواخر القرن الأول والثاني الهجريين في الثقافة العربية الإسلامية . ولقد بات في حكم الثابت أن راوي هذه السيرة إنما شكّل نصه معتمداً على مرويات ومصنفات عديدة تتوزع بين مدونات الأدب والأخبار وأيام العرب

والتاريخ والجغرافيا والتفسير والسيرة النبوية^(١)، والباحثون يركزون على المدونات التي أطلق عليها فاروق خورشيد مصطلح روايات «عصر التجميع» مثل السيرة النبوية لأن إسحاق، وكتاب «التيجان» لوهب بن منبه، و«أخبار ملوك اليمن» لعبيد بن شربة الجرهمي، و«عرائس المجالس» للثعلبي، و«كتاب الأصنام» لابن الكلبي، و«الإكليل» للهمداني وغيرها.

ومن هذه المدونات أو غيرها استقى راوي السيرة مادته التاريخية والأخبارية الخام، كما استقى منها آخره الذي دمج في السيرة؛ ليكون امتداد حدود بطل سيرته كامتداد حدود الآخر المعلوم آنذاك بخبرة الراوي الشخصية أو من بطون الكتب. إن لكاتب هذه السيرة «خبرة واسعة بأخبار العرب وأيامهم وحروبهم ووقائعهم ونواديرهم وأحداثهم وتاريخهم وعاداتهم وطباعهم، وهو خبير بأشعارهم وأقوالهم، مما يدل على أن هذا الشخص كان واسع الثقافة غزير القراءة، له نظرة عميقة مدققة في تراث المكتبة العربية آنذاك»^(٢)، وبقدر سعة هذه الخبرة، فإن الآخر كان متداً ومتنوعاً بقدر امتداد خبرة كاتبها وتنوعها. وبهذا فإن الآخر الذي يواجهه عنتر في السيرة هو في الوقت ذاته الآخر الحاضر في وعي كاتب السيرة أو راويها، ولو كان في محيط وعي هذا الكاتب آخرون غير المذكورين في السيرة لذكرهم ولجعلهم في مواجهة مع بطل سيرته؛ لأنه يريد لبطل سيرته أن يصول ويجول ويتنقل من نصر إلى نصر في أرجاء العالم الواقع في محيط وعيه آنذاك. وتواصلاً مع هذا الطرح فإننا نسأل هذا السؤال الغريب نوعاً ما، وربما من غير الوارد طرحه في دراسة

(١) - انظر:

- فاروق خورشيد في الرواية العربية، (عصر التجميع)، (بيروت: دار العودة، ط: ٣، ١٩٧٩)، ص

٦٤ و٨٢ و٨٦ و١١٩ و١٣٤

- فاروق خورشيد، أديب الأسطورة عند العرب، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد ٢٨٤،

٢٠٠٢)، ص ٤٤ و٦١ و٩٠ و٩٢

- نعمة الله إبراهيم، السير الشعبية العربية، (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط: ١،

١٩٩٤)، ص ٣٣ و١٣٨.

- محمود ذهني، سيرة عنتر، ص ١٦٠ و١٦١.

(٢) - محمود ذهني، سيرة عنتر، ص ١٦٨.

لسيرة شعبية عربية ، وهو : لماذا يصل عنتر إلى بلاد الروم وبعدها إلى بلاد الإفرنج التي صوّرها الراوي في صورة غرائبية ، ولا يذهب أبعد من ذلك بحيث يصل إلى أراضي الأمريكيتين مثلاً؟ لا يمكن القول بأن العائق أمام عنتر كان «بحر الظلمات» ، فإذا كان هذا البحر المظلم المرعب صعب العبور ومتلاطم الأمواج كالجبال وكثير الأهوال لما به من دوابّ وحيوانات غريبة وخطيرة^(١) ، إذا كانت هذه أوصاف البحر فإن لعنتر قدرات تفوق غرائبية هذا البحر ، فهو يتنقل في شرق الأرض وغربها ، في جنوبها وشمالها بكل سهولة ويسر ، ومن لديه مثل هذه القدرات ليس بعاجز عن اجتياز هذا البحر مهما بلغ من هوله وخطورته . ثم كان بإمكان الراوي أن يصوّر هذه المناطق كامتداد جغرافي لجزيرة العرب كما فعل مع الهند وبلاد السودان ، فهذه المناطق تظهر في السيرة كما لو كانت امتداداً جغرافياً لجزيرة العرب ؛ ولذا فإن عنتر يقطعها بخيله الأبحر لا بالمرائب والسفن . غير أن الجواب ببساطة أن هذه الأراضي لم تكن معروفة بعد ، ومن ثمّ لم تكن واقعة في محيط وعي كاتب السيرة ، وإلا لو كانت معروفة وحاضرة في وعيه لما تردّد في دمج الآخر المكسيكي مثلاً في السيرة ، ولَحَمَلَ بطل سيرته إلى هناك مجتازاً به «بحر الظلمات» في مراكب أو حتى على ظهر خيله الأبحر . إن صاحب السيرة لم يحمل بطله إلى هذه الأراضي لأن العالم الجديد لم يكن واقعاً في محيط وعي كاتب السيرة آنذاك ، بل لم تكن أقطار كثيرة من أراضي العالم القديم في أوروبا وآسيا وأفريقيا واقعة في محيط وعيه بعد . فهو لا يذكر شيئاً من مناطق آسيا الوسطى وبلاد ما وراء النهر ، كما أنه وهو يأخذ بطله إلى بلاد السودان لا يذكر أجناس هؤلاء السودان الذين تحدّث عنهم الجغرافيون بإسهاب ، وإن كان غير دقيق وغير صادق بالضرورة . إنه يكتفي بذكر بعض تلك المناطق ، لكنها مجرد أسماء بلا مسميات ، أشار إليها رغبة في الإغراب والتهويل ، فجميع هذه الإشارات إنما وردت في سياق بيان القوة الهائلة لشخصية من الشخصيات ، فعلى سبيل المثال ، حين ترد الإشارة إلى زنجير - واسمه قريب من اسم الزنج - أراد الراوي أن يصوّر عظمة خلقة هذا الرجل وشجاعته ، فقال : «لم يكن في بلاد السودان في ذلك العصر والأوان ، ولا في بلاد الزنج والتكرور ، ولا من الحبشان ، ولا في قبائل العربان أفرس من هذا الشيطان ، ولا أعظم من خلقة ، ولا أهول من صورته ، ولا أجهر

(١) - هذه هي صورة هذا البحر كما صوّرها الجغرافيون العرب . انظر : العرب والبرابرة ، ص ٤٩ .

من صوته ؛ لأنه إذا صرخ يخيل لمن يسمعه أن الرعد قد دمدم ، وإذا سمعته الحامل تضع ولدها ، ويتفتت كبدها ؛ لأن هذا الشيطان كان من نسل العمالقة» (٣٨٧-٣٨٦/٥) . أما الشخصية الثانية التي لا تقل عن زنجير في عظمتة وهوله ، فهو جنطيايل وهو ملك عظيم من بلاد الإفرنج ، وهو أيضاً من نسل العمالقة ، فأبوه الملك المطاع بن الملك القعقاع كان من نسل العمالقة ، وحدود مملكته قد امتدت إلى فلسطين والديار المصرية و«إلى بلاد النوبة وإلى بلاد السودان إلى كباجة إلى تكرور إلى درواه ومرواه وإلى قريظة إلى الواحات» (٦٨/٨) ، كما أن جنطيايل هذا قد أقسم أن يملك روما والقسطنطينية «ويأخذ العراق وخراسان ويقتل كسرى أنو شروان ، ويملك سائر البلدان إلى قزوقاشان ولعله يقصد قزوين وقاشان ، أو كان ذلك من أجل الإغراب والنهر وما وراء النهر» (٦٧/٨) .

تحليلنا هنا لا يفترض المطابقة بين نص السيرة وسياقها الثقافي الخارجي ، كما لا يسعى إلى أن يأخذ ما هو معروض في السيرة على أنه واقعي لا في زمن السيرة ولا حتى قبله ، فالسيرة نص سردي رمزي وتخيلي من حيث الأداء والمحتوى ، وما هو كذلك لا يؤمن إلى واقعية ما يعرضه . غير أن هذا لا يقتضي بالضرورة الاعتقاد بأن للأعمال التخيلية استقلالاً ذاتياً ومطلقاً عن سياقها ومحيطها ، فالأدب «لا يمكن أن يبتز عن التاريخ والمجتمع . إن الاستقلال الذاتي المزعوم للأعمال الأدبية والفنية يقتضي نوعاً من الفصل يفرض ، فيما أرى ، محدودية مضجرة تأبى الأعمال الأدبية نفسها أن تقوم بفرضها»^(١) ، فهي لا تتطابق مع السياق الخارجي ، كما أنها لا تخلو من إشارات إلى هذا السياق ، وهي إشارات تخلق ما يسميه ريموند وليمامز بُنى من المشاعر التي تدعم الواقع^(٢) أو تعارضه وتدعو إلى تغييره . صحيح أن عنتر ليس هو كاتب سيرته ، وكاتب السيرة ليس هو عنتر ، لكن طريقة هذا الكاتب تستحضر ضرورياً متنوعة من «الآخريات» التي تنتمي إلى عصور مختلفة ، وكأن الراوي أراد أن يجمع بين عنتر بطل سيرته ، وبين كل الآخرين الذين عُرِفوا في زمن عنتر التاريخي ، والذين عُرِفوا في زمن عنتر - السيرة ، وهو البطل الذي ربما تعاقب على صياغته أكثر من كاتب وأكثر من راوٍ وبالتأكيد أكثر من منشئ ، حيث أضاف كل واحدٍ منهم إلى

(١) - الثقافة والإمبريالية ، ص ٨٥ .

(٢) - انظر : المرجع نفسه ، ص ٨٤ .

السيرة وقائع تنتمي إلى عصره ، كما أضاف أيضاً آخرين ينتمون إلى عصره . وقد عزز من مصداقية هذا الاحتمال ذلك التماهي الذي يحدث كل ليلة بين الراوي أو المنشد وبطل سيرته ، بحيث يكون الراوي هو البطل ، والبطل هو الراوي ، وما دام الأمر كذلك فإن آخر البطل هو أيضاً آخر الراوي ، وآخر الراوي هو في الوقت نفسه آخر البطل ، وبما أن حدود آخر البطل قد تحدت تاريخياً ، فلم يبق لهذا البطل من آخر يواجهه سوى آخر مؤلفيه ورواته ومنشدي سيرته كل ليلة في المقاهي والأسواق . إن هذا الآخر الأخير ، آخر المؤلف والراوي والمنشد ، هو الآخر الذي لم تتحدد حدود امتداده بصورة نهائية إلا بعد التدوين النهائي للسيرة ، وبعد أن انقرضت مهنة الرواة المنشدين ، وعندئذ فقط يمكننا القول بأن في هذه السيرة أخرية نهائية محددة المعالم وواضحة الحدود .

إن «سيرة عنتره بن شداد» نص على درجة كبيرة من التعقيد والتداخل بين قضايا ومكونات ومقاصد عدة ؛ ولذا فإنه يتطلب انتباهاً يقظاً في عملية التأويل ، ذلك أن أي تسرع في استخلاص القضية المحورية والهدف المركزي في السيرة إنما يتم على حساب سمة التعقيد والتداخل والتركيب التي تسم هذه السيرة ، كما أن محاولة تحديد إضافات كل مؤلف وكل راوٍ محاولةً محكومة بالفشل منذ البداية ، ليس لأن هناك من الباحثين من يجزم بأن «سيرة عنتره بن شداد» من تأليف فرد واحد لا مجموعة أفراد^(١) ، بل لأن المؤلف أو الراوي اللاحق سوف يدمج آخره الخاص في السيرة ، ولكن بعد أن يُحكَم صياغة السيرة وتسلسل أحداثها وطبيعتها علاقة آخره بالآخر الموجود في السيرة سلفاً ، بحيث لا تبدو هذه الإضافة أو تلك كزيادة ملحقة وشاذة وليست من أصل السيرة . وعلى هذا فإن المتاح أمام الباحث هو تحديد الآخر الأول والآخر الأخير في السيرة ، أما ما بينهما من آخرين فلا أمل في تحديد زمن إضافتهم ؛ لأنهم قد يكونون من إضافات المؤلف أو الراوي الأخير . وبناءً على هذا التحليل ، ذهب بعض الدارسين إلى القول بأن الافتراض الأقرب ، والاحتمال الأغلب هو أن «سيرة عنتره بن شداد» ليست بالضرورة من تأليف فرد

(١) - يكتب محمود ذهني : «والذي نود أن نؤكد أنه أن كاتب سيرة عنتره بن شداد فرد واحد ، ولا يمكن أن يكون أكثر من فرد بأي حال من الأحوال» . سيرة عنتره ، ص ١٦٥ . وانظر : فاروق خورشيد ، سيف بن ذي يزن (التقديم) ، ص ١٤ .

واحد ، بل قد تكون من تأليف مجموعة أفراد تعاقبوا علي تأليفها في أوقات متعاقبة ، الأمر الذي يُوهم أن «السيرة عبارة عن خليط مؤلّف من فقرات مقتبسة من مؤلفات الكُتّاب والأساطير المروية ، صُهِرت أو صِيغت جميعاً على شكل روايات خيالية شعبية تناقلها وتوارثها الرواة الشعبيون البارعون»^(١) .

ليس لنا أن نأخذ بهذا الراوي ولا بالرأي الأول ، لكننا نفترض رأياً بين هذا وذاك ، وهو أن هذه السيرة إنما وُجِدت في البداية في صورة محدودة وفي حجم محدود وتختص بأخبار عنتر بن شدّاد ، ثم صيغت صياغة لاحقة في ضوء الصراع الذي كان قائماً منذ زمنٍ ، وانبعث في العصر الأموي بين العدنانيين من عرب الشمال والقحطانيين من عرب الجنوب ، ويبدو أن السيرة في صورتها المبكرة إنما خضعت للتوظيف الأيديولوجي القبلي الذي كان يهدف إلى الانتصار للعدنانيين على القحطانيين . وحين خرجت السيرة - أو على الأقل كادت تخرج - من دائرة التوظيف الأيديولوجي القبلي إلى دائرة «الإمتاع والمؤانسة» أي إلى دائرة الخطاب الجمالي الذي يسعى إلى الترفيه والتسلية والتأمل الجمالي بالدرجة الأولى . وليس معنى هذا أن المقصد الأيديولوجي الأولي قد زال وامحى ، بل إنه بقي مستتراً خلف غطاء الهدف الجمالي والدلالة الخيالية في السيرة . وحين تجذّرت سمة الجمالية في السيرة ، أي حين أصبح الراوي كما المتلقي يتعاملان معها كما لو كانت نصاً أريد به الإمتاع والمؤانسة والترفيه والتسلية ، عندئذ تضخّمت السيرة طبقةً فوق طبقة ، وقضيةً فوق قضية ، واحتشدت بحكايات من هنا وهناك ، كما احتشدت ، على إثر ذلك ، بأخرين كثيرين لم يشهدهم عنتر بالضرورة ، أو لم يكونوا في محيط وعيه أو من جملة استهدافاته ، لكنهم كانوا ، وبالضرورة ، حاضرين في وعي مؤلف السيرة أو راويها ومتلقيها . وهو ما يرجّح القول بأن الأخيرة في «سيرة عنتر بن شدّاد» لا ترتبط ببطلها بقدر ما ترتبط بمؤلفها وراويها وعصر هذا الأخير وظروفه .

وفي «سيرة عنتر بن شدّاد» ظاهرة ترجّح الاعتقاد بالاحتمال السابق ، فكاتب السيرة يتحدث ويصف المناطق الحاضرة في وعيه بفعل الخبرة المباشرة أو من خلال الكتب بألفة واضحة ، وهذه المناطق هي مناطق الآخر التاريخي والكتّبي الحاضر في وعي العرب في عصر ما قبل الإسلام ، والحاضر أيضاً في المدونات والكتب التي

(١) - السير الشعبية العربية ، ص ٣٨ .

يُعتقد أن كاتب السيرة استقى منها كثيراً من مادته التاريخية والإخبارية ، وهذه المناطق هي جزيرة العرب ، والعراق بلاد المناذرة ، وفارس بلاد كسرى ، والشام بلاد الغساسنة ، والروم بلاد قيصر ، والإسكندرية والديار المصرية . وإذا كانت الألفة بالمنطقة الأخيرة (الديار المصرية) نابعة من احتمال - أكدّه أكثر من باحث - مؤداه أن وطن السيرة هو مصر ، وأنها وُضعت بمصر^(١) ، فإن الألفة ببقية المناطق السابقة نابعة من خبرة الكتب التي تحدّثت عن القبائل في جزيرة العرب ، وعن المناذرة والغساسنة ، وعن الفرس والروم ، وعن الصراع القائم بين كل هذه الأطراف . لكن ما إن يخرج الراوي عن إطار هذه المناطق الست حتى تتوارى الألفة لتحلّ مكانها المعالجة الغرائبية أو العجائبية بموضوعاتها ومخلوقاتا حيث السحر والجن والغيلان والشياطين والعفاريت والألغاز والأسرار والمخلوقات الغريبة والعجيبة ، أي ليحلّ الآخر العجائبي محلّ الآخر التاريخي .

يقول محمود ذهني إن راوي السيرة «حين يصطدم عنتره بالأحباش فهو يخلق جواً أسطورياً ضبابياً يتناسب مع جهله بالحبشة وعدم معرفته بحياة أهلها ، بل إن السحر والغيلان لا تظهر إلا في حرب عنتره مع الأحباش»^(٢) ، والحقيقة أن الجو الأسطوري الضبابي - ولنقل الحديث العجائبي - لم يقتصر على حرب عنتره مع الأحباش ، فالحديث العجائبي ينسحب أيضاً على حروب عنتره مع الهند والأحباش والإفرنج ، أي مع الآخر غير المألوف بالنسبة للراوي في لحظته التاريخية . فقبل الحديث عن الحرب بين عنتر والهند وملكهم عبد هيف ، ذكر الراوي أن عبد هيف هذا قتل غولة هائلة تفزع منها الجان ، ولا تستطيع العين النظر إليها ، وقطع رأسها «وهي كراس الكلب ، ولها عيان مشقوقتان بالطول ، ولها ساقين كساق الحمار ، وجلد كجلد الفيل الأسود» (٢٠٢/٦) . وبعد أن ينتهي عنتر من حرب الهنود يفاجأ بجيش الأحباش والسودان يتوجّه إلى ديار بني عبس لأخذ الثأر من قتل أبرهة بن الملك يكسوم ، وكالعادة تنتهي الحرب بهزيمة جيش السودان ، لكنّ عنتر يسير وراءهم لفك أسر أولاده ، وفي الطريق يصطدم عنتر بملك جزيرة قيصر واسمه طود الأطواد ، «وله أم يقال لها سهم النزال ، وكانت ساحرة مأكرة ، وكانت أمها جنية ، وأبوها أنسي ،

(١) - انظر : محمود ذهني ، سيرة عنتره ، ص ١٧٢ و ١٦٩ .

(٢) - المرجع نفسه ، ص ٣٠٨ .

فخرجت آفة من الآفات» (٣٥٢/٦)، وحين تصدت هذه الساحرة الشيطانة لعنتر لجأت إلى السحر، إلى درجة أصيب فيها عنتر نفسه بالعجب وأيقن بحقيقة أن «الأمْر صعب لأن قتال السحرة والجنّ فعل عظيم، لأننا نقاتل من لا نراه» (٣٩٦/٦)، ولولا تدخّل ودعة، وهي زوجة عروة بن الورد وبنت هذه الساحرة، لإبطال سحر والدتها، لولا هذا التدخل لما انتصر جيش عنتر، ولما عاد سالماً إلى ديار بني عبس.

إن السحر يحيط بهذه البلاد من كل جانب، والعمارة والحيوانات والنباتات ومردة الجن حاضرة في كل بقاع هذه البلاد. ففي طريق عنتر إلى بلاد الملك غوار بن دينار ملك السودان، يمرّ بشجرة عظيمة يقال لها «ذات الأنوار»، وهي، بحسب وصف الراوي، شجرة غريبة وقديمة أزلية، ولها موسم سنوي يزورها عبّادها وقيّمون في الزيارة ثلاثة أيام في شهر آذار، ويقدمون لها القرابين. ليس هذا هو الغريب في أمر هذه الشجرة، ذلك أن الراوي سوف يحدثنا عن كبش وزر بن جابر المعروف بالأسد الرهيص - وهو قاتل عنتر - حيث كانت العرب تحمل إلى هذا الكبش الجزية، بل «إنهم يترجّلون إليه، ويسلمون عليه، ويدلّون له، ويقبلون الأرض بين يديه، وكان ذلك الكبش يُطعم من أفخر المأكول، ولا يسقونه إلا من لبن الإبل» (٧٠/٧). لكن الغريب في أمر هذه الشجرة هو البعد العجائبي الكامن في قصتها، فالعدو لا يستطيع أن يقصد عبّادها بالحرب، وإذا أراد ذلك، فإنهم يقربون إلى هذه الشجرة القربان «فينزل السيل على النور وعلى العدو، وتظلم في أعينهم الأرض والسموات، ويأخذهم الخوف، ويحلّ بهم الآفات، وتحقق الرعود، ويدور عليهم ذلك العذاب مدة ثلاثة أيام، فما يبقى منهم شيخ ولا غلام إلا ويموت الجميع الخاص منهم والعام، وتخرقهم الصواعق هم ردوآبهم، فما يبقى غير العظام» (٣٣٥/٥)، وبعد انتهاء كل ذلك يأتي السودان إلى الشجرة ويسجدون لها، فتثنّ تلك الشجرة أنيناً عظيماً بصوت كالرعد الهدار، فيطلع منها عمود نار من الأرض إلى السماء، وإذا ظهر هذا النور فمعنى ذلك أن الشجرة قبلت القرابين، وبهذا فقد أمن شرّها وغضبها. أما عظام الأعداء المحترقة بالنار فإنهم يأخذونها ويبخّرون بها الصغير والكبير، ويعتقدون أنها من بركة هذه الشجرة، ويتهادون بها ويحملونها إلى سائر الأمصار. ولهذه الشجرة مع التجار قصة غريبة، حيث لا يستطيع التجار المرور بها إلا من كان معتاداً عليها، وليس هذا فحسب، بل عليه أن يلتزم بطقوس معينة في اللباس والسلوك، فعلى من يريد العبور أن يلبس ثياباً

زرقاء ، ويكحل عينه اليسرى ، ويصوم ثلاثة أيام ، ثم يرحل بعد أن يجوز الشجرة بالنهار (٣٣٥/٥) .

إنه لأمر لافت حقاً أن يُغرق الراوي في الوصف الغرائبي لديار السودان والأحباش إلى درجة أنه يضطر إلى محاكاة أشهر نص غرائبي في التراث العربي الإسلامي وهو حكايات «ألف ليلة وليلة»^(١) ، وخصوصاً تلك الحكايات المتعلقة بالعبيد السودان . إن للسودان - كما سوف نرى لاحقاً - حضور كثيف في «ألف ليلة ليلة» ، غير أن هذا الحضور إنما يكون في صلب حكايات تتكرر بنمطية واضحة ، وهي حكايات «خيانة الملكة مع عبد أسود» ، وذلك يظهر منذ الحكاية الإطارية حيث يكتشف شاه زمان أن زوجته تخونه مع عبد أسود ، كما يكتشف شهريار أن زوجته كانت تخونه مع عبد أسود اسمه مسعود . إن الحكاية ذاتها تتكرر في «سيرة عنترة بن شداد» ، لكنها تتكرر هذه المرة في بلاد السودان ومع ملك من ملوك السودان ، وهو الملك غوار بن دينار . إن الفرق بين الحكايتين أن جميع أطراف الحكاية في السيرة من السودان ، فالخيانة تمت بين عبد أسود ومولاته زوجة الملك غوار ملك بلاد السودان الذي لا يكتشف الخيانة ، ولا يشاهدها بأم عينيه ، لكن الذي اكتشفها وشاهدها وتحركت فيه مشاعر الحق والدهشة - كما هو الحال مع شهريار وشاه زمان - أيضاً أسود وهو شيبوب أخو عنتر ، وذلك في إحدى استطلاعاته وتنكراته بحثاً عن الملك صفوان الذي أسره الملك غوار في إحدى الحروب . فشيبوب حين اقترب من مضارب الملك غوار رأى عبداً قد أقبل ودخل إلى المضرب ، وإذا بقائل يقول :

«ويلك يا لليمون وأين مولاك غوار؟ فقال لها : إنه رأى نار على المغارة التي خارجة عن الخيام وقد أخذ عشرة من الرجال وقصد إلى النار ليبين منها الآثار ، فقال شيبوب

(١) - لا يستلزم هذا القول أن تكون «ألف ليلة وليلة» سابقة في الزمن على السيرة ، فبين هذه المرويات الشعبية من التداخل ما يجعل الزعم بأن هذا النص سابق على ذاك أمراً موسوماً بالادعاء والتسرّع ، ولكن هناك قطع وأجزاء من نصوص تشكّل في نص من النصوص جزءاً من دلالة هذا النص الكلية ، في حين أن هذه القطع النصية لا تقوم بهذا الدور في نص آخر ، الأمر الذي يحمل المرء على القول بأن النص الثاني استقى تلك القطع النصية من النص الأول . أضف إلى ذلك أن نصاً كـ «ألف ليلة وليلة» نص أقدم من اسمه بكثير ، أي إن حكاياته كانت منتشرة قبل أن تدوّن في نص ويختم باسم «ألف ليلة وليلة» . ثم إن هذا لا يمنع أن يكون لهذه المرويات الشعبية مصدر مشترك .

في سرّه : يا ترى أي شيء الذي يتكلم فتأمله فإذا هي جارية لم ير لها عديل ولا مثال في الحسن والجمال والبهاء ، وتأمل العبد فإذا به أسود مثل الجاموس كبير الشفايف عريض الفم له مناخير كبار وعيناه حمير يتطاير منها الشرار ، فلاعبها وضاحكها ، وكانت الملعونة تعشق هذا الملعون ؛ لأنها أكثرت معه المزاح ، فقام إليها وواقعها في الحال ، وشيبوب يعاين فعلهما ، وهو لا بدّ بين الأدغال ، وقد أخبر شيبوب عن نفسه وقال : لقد أردت أن أقتل الاثنين ، لكن خفت أن ينكشف الحال فيضيع ما عملته من الاحتيال ، ويفوتني خلاص صفوان من الاعتقال ، وربما إنهم كانوا يقتلونهم وأسلم أنا وأنجو في هذه التلال بسرعة ركضاً على الأقدام ، ثم قال لها العبد : أي شيء عندك من المأكول ، فقالت : ما عندي إلا القعبين هذين اللبن ، وكنتُ خليتهما لمولاي ، فأكل الواحد وخلص يده وانصرف ، فهممت أن أقتل الجارية لما بدا منها ذلك الفعل المنكر ، وبينما أنا معول على ذلك وإذا بالملك غوار قد حضر إلى باب الخباء ونزل فجلس وقال للجارية : أي شيء عندك أنعشى فأتته بالقعب اللبن وبعض من الطرموس ، وقدمته إلى بين يديه فأكل منه شيء يسير وقال : ما أظفر هذا اللبن ما كأنه إلا قد لعبت فيه أيدي العبيد ، فقالت : يا ابن العم أي شيء في هذا اللبن من الزفر وأنت ما زلت تتقول بهذه الأقوال حتى تقتلني أخوتي ، وقد اعتراني من كلامك هم على همي وكأنك قبل هذا اليوم ما عرفتني ، فقال : لا وذمة العرب أنا ما كرهتك ولكن ما تخفى عليّ أفعالك» (٣٤٦/٥)

لقد ذكرنا هذه الحكاية كاملةً لنبيّن مدى التشابه الحاصل بينها وبين أجواء «ألف ليلة وليلة» الغرائبية ، كما أن هذه الحكاية كانت مقدمة لحكاية أغرب منها ، وهي الأخرى تستحضر أجواء «ألف ليلة وليلة» التي تجعل الحدود مفتوحة بين عالم الإنس وعالم الجنّ والملائكة والشياطين ، فالسيرة تتحدّث عن شيطانة من بنات الجان تتزوّج من إنسان ، وبناتها الجنيات يتزوجن أيضاً بملوك من السودان والحبشان . يحكي الراوي أن شيبوب بعد أن خلّص صفوان من الأسر سار بالقرب من «حصن الغمام» و«قلعة داهية الأنام والخاطف بن الخاطفة» ، وفي هذه القلعة ملكة جبارة غريبة الشكل فلها قرنان مثل قرون الغزال ، ورقبة طويلة ، ورجلاها ويدها كأظلاف البقر ، وبطنها كبطن الغزال ، وذنبها كذنب الجمل ، وظهرها كظهر الفرس ، ورجلاها قصيرتان ، ويدها طويلتان . وصاحب هذه الداهية رجل يقال له الخاطف بن الخاطفة .

ويذكر الراوي أن هذا الحصن كان خراباً من عهد نوح عليه السلام ، وسكنته شيطانة من بنات الجان . وحصل أن لجأ إليه هارب من تلك الديار اسمه المنهال بن كادان ، وحين رأى هذا الأخير صورة الشيطانة خاف وامتلاً منها رعباً ، لكنها أقبلت عليه وأعطته الأمان ووعدته بالحماية وقتال أعدائه ، ثم إنها قرّبتة وأكرمتة بأطياب المشروبات والمأكولات ، واستقرّ به المقام مع هذه الشيطانة ، وفي إحدى المرات استدعته وقالت له :

« يا وجه العرب أنا ما أنا ذكر ، أنا أنثى ، أنا الحاكمة على هذا المحل وحاكمة على طوائف كثير من الجان ، وأريد منك أن تحسن معي الصحبة وتكون بعلي وأكون لك أهلاً ، فاشرح لي ما في خاطرك ، فأنا مالي به منك ، فقال المنهال عند سماع هذا الكلام : أنا من بعض عبيدك ، فأخذت في بدء الموافقة ، فأحضرت في تلك الساعة شخصين من الجان فزوجوها بالمنهال ، وعملت الدعوات ، فجلست على سريرها ، فقد دار بها كل عفريت وشيطان ، وخرجت في صورة تحير العقول ، وعليها من الحلي والحلل ألوان ، وأحضرت المنهال إلى بين يديها ، وخلعت وقبّلت ملوك الجن الأرض بين يديها ، وخلوها عليه ، وبات تلك الليلة يعانق ويبوس وهو فرحان في إقبال السعد والأمان ، وقال في نفسه : قد صرت حاكم على ملوك الجان ، وأقتل الملك معدان وأحكم على سائر عساكره والفرسان ، وقد طالت بينهما الصحبة وأحبوا بعضهما غاية المحبة ، وكشفت له عن مطلب كان الحصن من عهد حام بن نوح عليه وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم السلام ، وطاب للمنهال عندها المقام ، وبنى الحصن بناء جديداً أحسن ما كان ، وصار من ملوك الزمان ، ورزق من داهية بنت سموها زاهية الأنام ، وهي التي ذكرها شيبوب ، وماتت الداهية ، وتوفي بعدها المنهال ، وملكّت زاهية الأنام ، وحكمت على سائر عساكر أبوها وتزوجت ببعض ملوك السودان ، ورزقت منه بنتاً فسمتها الخاطفة ، وتداولت الأيام ، وأقام الأب بعدها أيام قلائل ومات ، واستولت الخاطفة على المكان ، وهويت ملكاً من ملوك الحبشان ، وتزوجت به في ذلك الزمان ، ورزق منها ولد فسماه الخاطف » (٣٥٠/٥)

إن «ألف ليلة وليلة» مخزون غنيّ بالحكايات العجيبة والغريبة ، وخاصة فيما يتعلّق بالسودان وبلادهم ، ولذا فإنها تمثّل مصدراً مهماً بالنسبة لراوي «سيرة عنترة بن شدّاد» الذي يتحدث عن بلاد السودان التي يجهلها ويجهل حياة أهلها كما يقول محمود ذهني . وبهذا فإن الأحاديث العجيبة التي تتحدث عن عجائب المخلوقات

وغرائب الموجودات تمثل وسيلة مهمة لسدّ جهل الراوي بأماكن غير مألوفة بالنسبة له ، ذلك أن الأحاديث الغرائبية كثيراً ما تقتربن بالأماكن البعيدة ، أو الأزمنة الغابرة ، أو الثقافات المختلفة عن ثقافتنا . إن هذا البعد هو الذي يضيف على هذه الأماكن والأزمنة والثقافات صفة العجائية أو الغرائبية . و«ألف ليلة وليلة» لا تحتكر مثل هذه الحكايات العجائية في التراث العربي الإسلامي ، فهذه الحكايات منتشرة على متن واسع ، ولا يكاد يخلو منها مؤلف من المؤلفات القديمة في التاريخ أو التفسير أو الأدب ، لكن النص الذي يعادل «ألف ليلة وليلة» في اهتمامه بالعجيب والغريب إنما هو كتب الرحلات والجغرافيا التي اهتمت بصورة خاصة بعجائب المخلوقات وغراب الموجودات في البر والبحر .

إن الأحاديث العجيبة والغريبة غالباً ما تكون قرينة الجهل وعدم المعرفة وانتفاء الألفة بالشيء ؛ ولذا قال زكريا القزويني عن الغريب بأنه «كل أمر عجيب قليل الوقوع مخالف للعادات المعهودة والمجاهدات المألوفة»^(١) ، وهذا الأمر العجيب يفترض «حيرة تعرض للإنسان لقصوره عن معرفة سبب الشيء أو عن معرفة كيفية تأثيره»^(٢) . ويرى القزويني أن كل ما في العالم بهذه المثابة ، غير أن الذي يحصل أن بعض الظواهر والمخلوقات تفقد طابعها العجائبي لكثرة المشاهدة والأنس بها والألفة ، ففي الكون من العجائب ما لا يحصى «وإنما سقط التعجب هنا للأنس وكثرة المشاهدة»^(٣) ، فإذا وُجدت المشاهدة وحصل الأنس زال التعجب وانتفت الغرابة . وعلى هذا فإن عجائب بلاد السودان وغرائبها بالنسبة لراوي السيرة يمكن أن تتحول إلى عادات معهودة وظواهر مألوفة من خلال المشاهدة والأنس ، وإذا تعدّد ذلك فليس أمامه غير استحضر ما ورد عن هذه البلاد من عجائب وغرائب في المدونات التي بين يديه مثل «ألف ليلة وليلة» وكتب الرحلات والجغرافيا . ولعل أهم نقاط الالتقاء بين «ألف ليلة وليلة» وحكايات السودان في السيرة أن في السيرة ، كما في «ألف ليلة وليلة» ، يتكرر وصف السودان بأنهم من العفاريت ومن مرّة الجان أو من جن سيدنا سليمان (٥/٥٦٨ ، ٣١٠ ، ٣٥٤) ، وأن بلادهم ملأى بالجن والعفاريت والشياطين ،

(١) - عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، ص ٩ .

(٢) - المصدر نفسه ، ص ٥ .

(٣) - المصدر نفسه ، ص ٨ ، وانظر ص ٦ .

وفي «ألف ليلة وليلة» أخبر طالبُ بن سهل عبد الملك بن مروان عن حكاية مرودة الجن المحبوسين في القماقم منذ عهد سليمان ، وقد حكى طالب أن بحارة رأوا هذه القماقم وهم في طريقهم إلى بلاد الهند ، حيث أخذتهم الرياح إلى أرض بها «أقوام سود الألوان عراة الأجساد ، كأنهم وحوش لا يفقهون خطاباً»^(١) ، وبعد قليل نكتشف أن هذه الأرض تقع في بلاد الغرب الأقصى في «مدينة النحاس» ، حيث يكلف عبد الملك بن مروان طالب بن سهل بأن يذهب إلى هذه البلاد ويأتيه بهذه القماقم ، وقد كتب كتاباً إلى نائبه في بلاد الغرب موسى بن نصير يأمره بالسير في طلب القماقم السلিমانيّة بنفسه . إن خبر «مدينة النحاس» وارد في «ألف ليلة وليلة» كما أنه وارد في كتب الرحالة والجغرافيين العرب ، حيث يذكره ابن الفقيه وأبو حامد الأندلسي وذكريا القزويني وغيرهم ، وهم يذكرون أن هذه المدينة العجيبة موجودة في «مفاوز الأندلس»^(٢) ، والأندلس ، بحسب تصور راوي «سيرة عنترة بن شدّاد» ، جزء من بلاد الإفرنج التي دارت عليها كثير من حروب عنتر الغرائبية . وليس في «سيرة عنترة بن شدّاد» من آخر يعادل الآخر الأسود الحبشي في العجائبية والغرائبية غير هذا الآخر الإفرنجي .

إن الآخر الأسود يختلف عن الآخر الإفرنجي في اللون ، إلا أنه يشترك معه في صفة الغرائبية ، فكما كان طريق عنتر إلى بلاد السودان مملوءاً بالغرائب والعجائب ، فإن أول الطريق إلى بلاد الإفرنج يبدأ بغابة معمورة بالجان اسمها «وادي الشيطان» ، وحين وصل عنتر وأعوانه إلى هذا الوادي نزلوا بالقرب من شجرة كبيرة ، وإذا بهم يسمعون صوتاً مثل الرعد العاصف ، وإذا به لشيطان مارد تمكن عنتر من قطع رأسه ، وسار إلى أن أشرف على مدينة بيضاء كأنها مدينة من الفضة ، ويقال لها «المدينة البيضاء» ، ويقال إن الذي بناها هو الإسكندر بن دارب الرومي ، وهي الآن مسكن لملك نصراني اسمه اليلمان بن مرقوم ، ومن المدينة قصد إلى قصر تفنّن الراوي في وصفه غرابته وعدّه من عجائب الدنيا ، ويقال إن الذي بناه هو غابر بن شالغ بن أرفخشذ بن سام بن نوح وسمّاه «قصر الخلد» ، وفي رواية وهب بن منبه أن اسمه «القصر الأبيض» وهو للإسكندر الرومي الذي طاف بالدنيا وبلغ في سياحته إلى

(١) - ألف ليلة وليلة ، ج : ٤ ، ص ٢٤ .

(٢) - آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٥٥٩ .

البحر المحيط من بدايته إلى آخر إقليم الأندلس ، هناك حيث «مدينة النحاس» المذكورة في «ألف ليلة وليلة» وفي كتب الرحالة والجغرافيين . إن «مدينة النحاس» غير مذكورة بالاسم في السيرة ، لكن أوصافها حاضرة في أكثر من مكان ، فالذي يجمع بين «مدينة النحاس» و«القصر الأبيض» ليس اشتراكهما في الموقع الجغرافي التخيلي فحسب (آخر إقليم الأندلس من جهة الغرب) ، بل إن تلك الكتب تذكر أن الذي بنى «مدينة النحاس» هو الإسكندر ذو القرنين الذي أودع فيها كنوزه وطلاسمه ، ومن هذه الكنوز والطلاسم كتابات وتواريخ مكتوبة بالأقلام الحميرية . ثم إن موسى بن نصير في رحلته إلى «مدينة النحاس» وصل إلى مكان من سور المدينة فوجد فيه كتابة حميرية أعجب بها وأمر بانتساخها^(١) ، كما أن راوي السيرة يذكر أن الإسكندر اكتشف في القصر تواريخ مكتوبة بالأقلام الحميرية (٢٠/٧) . إن كلتا الكتابتين مكتوبة بالأقلام الحميرية ، كما أن كليهما تعبر عن معاني مشتركة : فناء الإنسان وبقاء وجه الله سبحانه وتعالى ، وهو المعنى ذاته الذي عبر عنه الملك الهدهاد بن بلعام الذي بنى الأهرام والقصر الذي في «أرض العلم والقسم المطلسم» ، حيث يقول مذكراً بحكاية الإسكندر وطلاسمه التي أودعها في «مدينة النحاس» :

«كأنني كنت في منام ، وعشيتي في الدنيا كأنها أحلام ، فلما أدركتني الوفاة بنيت هذا القصر في المدينة ، ورصدته وطلسمته وجعلت فيه ما أملكه من الذخائر والخطام ، وأمرت قومي إذا أنا مت يضعون فيه على سريري ، ويقفلون على الباب ويذبحون عليه عبداً وسيداً وقيل قربان ، ويجعلوهم رصداً ولا يخلوا أحداً يقترب من باب المكان فيصبح على روحه ندمان ، قال الراوي : (. . .) وبلغني أن كثيراً من الملوك الذين ملكوا الأرض أرادوا أن يفتحوا ذلك القصر فلم يقدرُوا على ذلك ويهلكوا من أهواله ومن كثرة المهالك ، وما أحد يعرف ما فيه إلى يومنا هذا ، وقيل إن سيدنا سليمان بن داود دخله ، ودخله الإسكندر بن دارب الرومي ، ولكن وجدوا عنده أمة بالليل وجوههم كوجوه الكلاب ، بالنهار وجوه الأدميين (. . .) ، ويتكلمون بوجه الأدميين ، وبوجه الكلاب ينبحون بنبح الكلاب» (٢٥/٧-٢٦)

إن الغريب في هذه الأرض أنها في «أرض اليمن» ، وأنها دمجت بين ثلاث مناطق ارتبط ذكرها بالإسكندر المقدوني في كتب الرحالة والجغرافيين العرب ، أما

(١) - انظر : آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٥٥٩ .

المدينة الأولى فهي «مدينة النحاس» ، وأما الثانية فهي «الجزيرة البيضاء» ، وأما الثالثة فهي «جزيرة القصر» . ففيما يتعلق بـ«مدينة النحاس» فإن الجغرافيين يذكرون أن الإسكندر حين أودع كنوزه وطلاسمه في هذه المدينة فإنه جعل في داخلها حجر المغناطيس كيلا يدخلها أحد ، فالإنسان إذا وقف حذاء هذا الحجر جذبه كما يجذب المغناطيس الحديد ، ولا ينفصل عنه حتى يموت ، وحين وصل موسى بن نصير إلى هذه المدينة شاهد كيف أن رجاله يسقطون واحداً تلو الآخر في قلب المدينة ، حتى إنه انتدب رجلاً شجاعاً وشدّ في وسطه حبلًا قويًا ، ثم صعد السور ، فلما عاين المدينة ألقي نفسه فيها ، فجذبوه حتى انقطع الرجل من وسطه ، حتى علم أن في المدينة جنًا يجذبون من صعد على السور^(١) . أما «الجزيرة البيضاء» فإن المسعودي يذكر أن مراكب الإسكندر وقعت إلى جزيرة بيضاء نقية ذات انهار وأشجار وأثمار ، وفيهم خلق على خلق الإنسان في الانتصاب ، رءوسهم مثل رءوس السباع والكلاب . ثم إن هذه الجزيرة تمتلك ذات السرّ الكامن في «مدينة النحاس» و«قصر الهدهاد بن بلعام» ، إذ لا يستطيع أحد أن يتعرض إلى ثمر هذه الجزيرة وأشجارها ، وحصل أن ذهب عمّال الإسكندر ليجمعوا من ورقها وثمرها ، فضرّبوا «وصيح بهم : ردوا ما قد أخذتم من هذه الشجرة ، ولا تتعرضوا لها فتهلكوا ، فردوا ما كانوا أخذوه من ذلك وركبوا مركبهم وساروا»^(٢) . أما المكان الأقرب إلى وصف راوي «سيرة عنتره بن شدّاد» لقصر الملك الهدهاد بن بلعام فهو «جزيرة القصر» ، فالقزويني يذكر أنها جزيرة في بحر الهند ، وفيها قصر أبيض شاهق لا يدري أحد ما بداخله ، و«قيل : فيها أموات وعظام كثيرة ، وقيل : إن بعض ملوك العجم سار إليها فدخل القصر بأتباعه ، فوقع عليهم النوم وخذرت أجسامهم ، فبادر بعضهم إلى المراكب وهلك الباقون . وحكي أن ذا القرنين رأى في بعض الجزائر أمة رؤوسهم رؤوس الكلاب ، وأنيابهم خارجة من فيهم ، خرجوا إلى مراكب ذي القرنين وحاربوها ، فرأى نوراً ساطعاً فإذا هو قصر مبني من البلور الصافي ، وهؤلاء يخرجون منه ، فأراد النزول عليه فمنعه بهرام الفيلسوف الهندي ، وعرفه أن من دخل هذا القصر يقع عليه النوم والغشي ، ولا

(١) - انظر : آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٥٥٩ - ٥٦٢ .

(٢) - أخبار الزمان ، ص ٤٦ .

يستطيع الخروج فيظفر به هؤلاء»^(١) .

إن الجامع بين هذه الأماكن كلها هو قانون الحظر والمنع ، بحيث لم يتمكن أحد من دخول «مدينة النحاس» ، ولا استطاع أحد الانتفاع بشمر «الجزيرة البيضاء» ، ولا دخل «جزيرة القصر» أحد إلا وقع عليه النوم وأصيب بالخدر ، وكذلك لم يتمكن أحد من ملوك الأرض من فتح قصر الملك الهدهاد بن بلعام ، وحين تجرأ الغضبان بن عنتر على دخول «أرض العلم والقسم المطلسم» ، كان جزاؤه أن قُتل في «وادي صارخ» على يد فارس من الجن^(٢) . وبهذا يقع العقاب على من خالف الحظر ، كما يقع على من نسي التحذير ، فقد سبق لملك الجان أن حذر عنتر من «وادي صارخ» الذي يسكنه أهل المارد الذي عصى سليمان ، والذي قتله عنتر في «وادي الشيطان» . وحين شاهد عنتر ما أصاب ولده قرّر الأخذ بالثأر ، ولكن ممن يأخذ الثأر؟ من الجن؟ وأين يجدهم؟ إن هذه المخلوقات وغيرها من مخلوقات غريبة لا يلتق عنتر بها إلا في بلاد السودان وبلاد الإفرنج . فحين ذهب عنتر مع هرقل بن قيصر من أجل فتح بلاد الإفرنج بما فيها «جزائر الواحات» و«جزيرة الكافور» و«قلعة البلور»^(٣) وأراضي وجزر كثيرة منتشرة في البحر . وفي بلاد الجزائر يتمكن عنتر من قتل الملك صافات ملك الإفرنج ، لكنه يُصادف ظاهرة غريبة ، وهي ظهور الماء المطلسم على صورة بحر متلاطم الأمواج ، يحمي هروب جيش الملك صافات ، ويمنع عنتر وأجناده من عبوره إلى تلك البلاد (٤٩/٨) . وفي هذه الجزائر سيلتقي عنتر بملك من ملوك الجان اسمه سلهب الذي ظهر على صورة جواد في قصر الملك صافات ، وقصة هذا الملك الجني أنه سُجن على يد الإسكندر والخضر ، وكُتب عليه أن أحداً لا يستطيع تخليصه إلا عنتر بن شداد ، وبالفعل فكّ عنتر أسر هذا الجني ، ولكن بعد أن تعهد هذا الأخير بأن يأتي بالجني قاتل الغضبان ، وفي هذا الجزء من السيرة يلتقي عنتر بمخلوقات غريبة الصور والأشكال ، وبأصناف شتى من الجن ، «منهم أبدان بلا رؤوس ، رؤوس با أبدان ، وبعضهم على صورة الطيور من النسور والعقبان ، وهم على سائر الألوان ، وبعضهم على صور الجمال والخيول والبغال ، وبعضهم على صور الجاموس ، وبعضهم

(١) - آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٨٤ .

(٢) - في ألف ليلة وليلة ترد الإشارة إلى «جزائر الكافور» و«قلعة البلور» ضمن حكاية «الملك عمر

النعمان» ، ج ٢ : ص ٤٣ .

بأربع رؤوس ، وبعضهم على صور القطط ، وعلى صور الحيات ، وشيء على صفة الكلاب ، وشيء على صفات السباع» (٦٣/٨) .

إن الإغراق في الحديث عن آخر غرائبي في بلاد السودان والإفرنج يضطر الراوي إلى التأكيد على صدق أخباره في أكثر من موضع ؛ وذلك ليدخل المتلقي معه في عملية الإيهام بصدق هذه الغرائب والعجائب . فهو حين يذكر خبر «الشجرة ذات الأنوار» يشير إلى أنه بحث عنها حتى علم «تلك الأخبار ، ونقل إليّ ذلك الثقة الأخيار» (٣٣٦/٥) ، وهو حين يذكر خبر سهل ملك الجان ، وحروب عنتر في بلاد الإفرنج يستدرك ليخبرنا في فقرة واضحة الطول أن «السبب في هذه الأحاديث هو أمر أعجب من كل عجب ، ويجب أن يؤرخ ويكتب بماء الذهب ليعتبر به أهل الذكاء والمعرفة لما فيه من الأقوال ، وذلك أنني ما جمعت هذه السيرة وألفتها إلا على قاعدة الصدق والخبرة والأخبار المذكورة ، وذكرت ما جرى فيها من الأمور المشهورة التي قد أخذت عن أصحاب التواريخ تواريخهم ، وثقة المحدثين من أهل السير حديثهم ، وقد جمعت حديثاً كأنه الدر والجوهر الوقيس وسبائك الذهب ، لا يليق سماعه إلا لذوي البصائر والعلماء والفضلاء والملوك الأكابر ؛ لأنه نزهة للناظر وانشراح لل خاطر ، لم يجمع أحد مثلها من أهل السير لما فيها من الأحاديث والأمثال والعبر وغرائب الأقوال وقوة الفصاحة والشجاعة وجودة الفكر وفنون الغرائب والكلام المعبر» (٦٦/٨) . وهو حين يشير إلى الفارس زنجير يستبق ذكره بقوله : «وقد أخبرني من أتق إليه ، واعتمد في كلام الصدق عليه» (٣٨٦/٥) ، كما أنه بعد أن يذكر الملك جنطيايل يقول : «ولولا الإطالة لشرحت لكم ملك بعد ملك ، وجزيرة بعد جزيرة ، ومدينة بعد مدينة ، ومدائنه وبلاده ، وكم عدد أجناده وجيوشه ، (. . .) ولكن اقتصرنا على هذا الكلام كثرة التطويل (؟) ، وإلا خشيت على النفوس لا يحصل لها ملل من كثرة القول والقليل ، بل اقتصرت على هذا المنهل القليل ، ولقد أتيت في هذه السيرة الحجازية بكل نادرة عجيبة ، وكل حكاية غريبة ، وهي كاملة المعاني والبيان ، عظيمة القدر والشان ، لا يسمعها إلا أهل البصائر والعرفان ، ومن لهم عقول حاضرة» (٦٨/٨) .

وعلى هذا يتضح أن الآخر التاريخي المعلوم لراوي السيرة قد تمّ الحديث عنه بطريقة عادية لا غرابة فيها إلا بطولة بطل السيرة عنتر بن شدّاد ، أما الآخر العجائبي فإن الحديث عنه لا يمكن أن يكون إلا بهذه الطريقة الغرائبية ، وذلك بما

يتناسب مع حجم الجهل بهذا الآخر وعدم المعرفة الكافية بمناطقه وطرق حياته وثقافته . فإذا كانت الكتب والمصنفات قد أعانت الراوي على رسم صورة واضحة المعالم والحدود للآخر التاريخي (الفرس ، والروم ، والقحطانيون) ، فإن هذه الكتب لم تُسعف هذا الراوي في تركيب صورة واضحة لذلك الآخر القابع في الجنوب حيث بلاد السودان ، والغرب شمالاً حيث بلاد الإفرنج . وإذا كان محمود ذهني قد اقتصر على الإشارة إلى جهل الراوي ببلاد السودان وحياة أهلها ، فليس معنى ذلك أن الراوي على علم كاف ببلاد الإفرنج وحياة أهلها . وليس راوي «سيرة عنترة بن شداد» هو الوحيد الذي ينفرد بجهله بهذه البلاد ، بل إن الحضارة العربية الإسلامية بصورة إجمالية لم تعرف الفرنجة معرفة جيدة كافية ، فأغلب ما كُتب عنهم إنما ورد عاماً وفي صورة أوصاف نمطية «تناقلها الكتاب عن الإفرنجية دون تجربة كبيرة معهم . كانت بلادهم بعيدة ، والاحتكاك معهم قليل ، ما عدا فترة الحروب الصليبية . وعلى الرغم من الصلة المباشرة التي كانت بين العرب وبين الإفرنجية تجارياً وسياسياً إلا أنه كان من المستحيل قيام صورة إثنوغرافية حقة لهم بسبب الطبيعة الحربية أساساً للعلاقة بين الوجدتين الحضاريتين»^(١) ، وهكذا بحيث كلما اتجهنا نحو الغرب والشمال ازداد غموض المعالم الطبيعية والبشرية لتلك البلاد ، وكذا الأمر بالنسبة للجنوب والشرق ، ولا يغيب عن بالنا أن التصور الجغرافي العربي في تلك الفترة كان ينظر إلى قارة أفريقيا كما لو كانت ذات امتداد من جهة الشرق لا الجنوب . وهو ما سمح للمنتخيل العربي بأن يعتقد أن الجزائر الأسطورية جزائر الواق واق تقع حيناً في الشرق الأقصى في بحر الصين ، وأحياناً أخرى تقع في أقصى الجنوب وتتصل ببلاد الزنج وسفالة .

٢ . ١ . ٢ . ٢ اضطراب الهوية والذات الممزقة :

إن القول بجهل الراوي ببلاد السودان يصطدم بإشكال وارد ، وهو كيف نبرّر جهل الراوي ببلاد السودان ، في حين أن بطل السيرة أسود ولّه أصولٌ حبشية؟ إن هذه البلاد هي موطن أم عنترة زبيبة أو شامة ، وهي موطن أخويه شيبوب وجريز ، فكيف يمكن تبرير جهل الراوي بهذه البلاد وعدم معرفته بحياة أهلها؟ قد يبدو صادمًا للقارئ أن نقول إن بلاد السودان لم تكن ذات أهمية استثنائية في السيرة ، لكن واقع

(١) - العرب والبرابرة ، ص ١٦٩ - ١٧٠

السيرة يؤكد أن ليس لهذه البلاد من ميزة تفوق بها بلاد الروم أو الفرس أو الإفرنج أو الهند والسند ، فحجم حضور هذه البلاد لا يقارن بحجم حضور العربان في جزيرة العرب ، وهو لا يتجاوز حجم حضور بلاد الروم والفرس والإفرنج^(١) . غير أن بعض الباحثين يرون أن الأهمية الكبرى لرحلة عنتر إلى بلاد السودان والحبشة إنما تكمن في رغبة الراوي في تأكيد «علو شأن العرب وارتفاع أمرهم ، وما هذه الرحلة في بلاد السودان وفي بلاد الأحباش إلا دلالة على ما للعرب من قيمة كبيرة ، تجعل لهم السيادة على غيرهم من الأمم»^(٢) ، وذلك حين جعل عنتر ، وهو العربي العدناني ، بطلاً أمام الروم مرةً ، وأمام الفرس مرةً ، وأمام الهنود والأحباش والسودان مرةً ، كل ذلك من أجل إثبات «قدرة الشعب العربي على الوقوف أمام كل أعدائه المعروفين في تلك الحقبة الزمنية التي كُتبت فيها السيرة ، وذلك عن طريق إثبات تفوق الجنس العربي على غيره من الأجناس»^(٣) . أضف إلى هذه الأهمية فإن الراوي أراد بهذه الرحلة تصحيح نسب عنتر من جهة أمه ، فعنتر بعد أن تخلص من عقدة العبودية ومعضلة الانتساب من جهة الأب ، بقي في دخيلته خلل آخر في هذا النسب ، وهو خلل لا بد من إصلاحه ، وهو أن أمه زبيبة كانت أمة حبشية . فكان لا بد من هذه الرحلة إلى الحبشة ليكشف لنا الراوي «عن مفاجأته الكبرى وهي أن زبيبة كانت ابنة ملك الأحباش ، وبذلك يتصل نسب عنتر إلى حام ما اتصل من قبل حتى

(١) - ولعل هذا هو الذي سمح باستحضار عنتر بن شداد في العصر الحديث لا بوصفه مناضلاً ضد التمييز العنصري ، بل بوصفه بطلاً قومياً للعرب ، ولعل هذا أيضاً هو السبب الذي جعل بعض مختصرات السيرة الحديثة تحذف الجزء المتعلق برحلة عنتر إلى بلاد السودان ، وتتجاهل الإشارة - حتى العابرة - إلى الأصل الحبشي لزبيبة . هذا هو شأن أشهر مختصرات السيرة العنترية الحديثة ، وهي السيرة التي قام بتنسيقها وتهذيبها عمر أبو النصر تحت عنوان «عنتر بن شداد» ، واللافت في هذه السيرة المختصرة أنها ظهرت في أعقاب مؤتمر الأدباء العرب بالكويت في العام ١٩٥٩ ، حيث ناشد المؤتمر الأدباء العرب أن يعملوا على تعزيز قيم البطولة والتضحية في نفوس شباب العرب ، فكان مختصر عمر أبو النصر استجابة لهذه المناشدة القومية . راجع - عنتر بن شداد ، (في مجلدين) ، تنسيق وتهذيب : عمر أبو النصر ، (بيروت : مكتبة المعارف ، ٢٠٠٠) .

(٢) - محمود ذهني ، سيرة عنتر ، ص ٢٥٢ .

(٣) - المرجع نفسه ، ص ٢٨١ .

سام»^(١) ، ويصبح عنتر صحيح النسب شريف الأصل من قبل أبيه وأمه .
ليس هذا التأويل ببعيد عن الصواب ، لكنّ التدقيق فيه يكشف أن إصرار الراوي ، كما عنتر نفسه ، على إثبات صحة النسب ، بل علو قدر هذا النسب ، إنما يعبر عن رغبة في إكمال شروط البطولة والفروسية العربية ، وهو شرط اتصال النسب وصحته وعلو منزلته . إن الراوي يرسم صورة لعنتر لا بوصفه أسود له أصول حبشية ، بل بوصفه بطلاً عربياً أصيلاً ، كما أن عنتر نفسه لم يكن يتطّلع إلا إلى هذه الغاية ، وهي أن يكون بطلاً عربياً ، وسيداً من سادات العرب ، لا أن يكون أسود مكتملاً من حيث شروط الشرف والبطولة الحبشية . وحين تعرّض عنتر لأبيه مطالباً إياه أن يلحقه بنسبه قال له : «يا مولاي اعلم أنني أريد منك أن تلحقني بالنسب ، وتقول إنني ولدك حتى يصير لي حسب ونسب ، وألحق بأولاد سادات العرب» (١٨١/١) ، ومرة أخرى قال في حضرة الملك زهير : «أنتم تعلمون أنني سألت أبي المرة بعد المرة أن يلحقني بنسبه ، ويجعلني في عداد العرب ، فلم يجبني إلى ذلك بالكلية ، ولا رضي أن يطلقني من رق العبودية» (٢٨١/١) ، وحين تحققت هذه الرغبة وألحقه والده بالنسب ، أصبح عنتر واحداً من سادات العرب ، قال الراوي : «وألحقه أبوه بالنسب ، وبقي بعد من سادات العرب» (٢٧٧/١) . وبهذه الطريقة كان اهتمام الراوي مركزاً على معضلة الانتساب ومشكلة العبودية لا السواد ، فلكي يكون المرء من سادات العرب يلزمه أن يكون ذا نسب صحيح وشريف ، وأن يتحرر من رق العبودية ، والأولى تقود إلى الثانية والثانية تقود إلى الأولى ، بمعنى أن زوال العبودية يقود إلى تحصيل النسب الصحيح ، وهذا النسب الصحيح لا يتناسب وكون المرء عبداً . في إحدى المرات عبّر الملك قيس عنتر بلوّم نسبه وعبوديته ، فاغتاظ عنتر وقال مخاطباً قرواش ابن عم الملك قيس : إن «ابن عمك قد عايرني في شعره بالعبودية ، وذكر شيئاً قد مضى عليه الزمان وتغيّر» (٤٣٩/٤) . إن الشيء الذي مضى عليه الزمان وتغيّر هو النسب والعبودية ، فحين ألحق شدّاد عنتر بنسبه انتهت معضلة الانتساب بالنسبة إليه ، وبذلك فقد تخلّص من ذلّ العبودية ، لكنّ الشيء الذي لا يمضي عليه الزمان ولا يتغيّر هو السواد ، وهذا الشيء الذي لا يتغيّر لم يكن معضلة كبرى بالنسبة لعنتر ، والراوي يحاول جاهداً أن يتجاهل مشكلة السواد في بطل سيرته ، وذلك بأن

(١) - المرجع نفسه ، ص ١٧٩ .

جعل الأحداث في السيرة تتطور لا من أجل الخلاص من وصمة السواد ، بل من أجل الخلاص من وصمة العبودية ومعضلة الانتساب .

ويقودنا هذا الموضوع إلى قضية كثيراً ما يتطرق إليها دارسو «سيرة عنتر بن شدّاد» ، وهي القول بأن السيرة تجسّد النضال ضد التمييز العنصري واللوني في الثقافة العربية^(١) . والحقيقة أننا لا نجزم بخطأ هذا الرأي كما ذهب بعض الدارسين بحجة أن رأياً كهذا فيه كثير من المبالغة ، وهو لا يخلو من إسقاط لمفاهيم عصرية حديثة على نص قديم ، فالقول «بأن السير الشعبية العربية تضع نصب أعينها هدفاً ما «تشهيرياً» ، فهذا يعني تحديث هذه المؤلفات ، كذلك أن تنسب إلى أحد كتاب القرون الوسطى ، أو بشكل أدق ، الرواة فهذه آراء عصرية جلية واضحة لم يكن يتمتع بها»^(٢) . وبعيداً عن الأخذ بهذا الرأي أو ذاك ، فبإمكاننا أن نستنتج نص السيرة ذاته حول هذه القضية ، فذات عنتر كانت ممزّقة بين هويتها العرقية واللونية والطبقية ، فهو عبد وعربي وأسود له أصول حبشية . وبهذا فإن الاختيار الذي ينتظر الحسم هو كيف يتخلّص عنتر من هذا التمزّق بين هذه الهويات المضطربة . إن هويات يمثل هذا الاضطراب والتعارض (سيد/عبد) (عربي/أسود حبشي) لا يمكن الحسم فيما بينها إلا بالعنف ، وبالتبرؤ من إحداهما ، أو بترها . وبهذه الطريقة حسم عنتر هذا التعارض حين أراد لذاته أن تكون سيّدة عربية . فحين اصطدم عنتر بوضع اجتماعي لا يعترف بهويته كابن أمة ، حاول انتزاع هذا الاعتراف بشجاعته وقوة السيف ، وبوسيلتين آخرين هما المرأة والشعر ، فقد «وجد عنتر أمامه طريقين ربما مكّناه من بلوغ مأربه ، فسلكهما معاً . وكان أول الطريقين هو المرأة ، فالمجتمع العربي يعتزّ بالمرأة العربية كل الاعتزاز»^(٣) ، وأما الطريق الثاني فهو الشعر . غير أن كلتا الوصيلتين تقتضي حسم معضلة الانتساب قبل كل شيء ، يقول عنتر عن عبله : «وما طلبت من أبي أن يلحقني بالنسب إلا من أجلها حتى يكون لقربي لها سبب» (١٨٣/١) ، كما أن عبله وقفت في وجه عنتر واشترطت أن يعلّق قصيدته على الكعبة إذا أراد القرب منها ،

(١) - انظر : أضواء على السيرة الشعبية ، ص ٣٢ ، ٤٠ ، وكذا : أديب الأسطورة عند العرب ، ص ٩٤

٩٥ ، وسيف بن ذي يزن (التقديم) ، ص ١٥ .

(٢) - السير الشعبية العربية ، ص ٣٨ - ٣٩ .

(٣) - محمود ذهني ، سيرة عنتر ، ص ٧٢ .

وإذا أراد أن يرفع نسبه ومكانته بين العرب ، حيث قالت : «ويلك يا أسود الجلد ، ووضع الأب والجد ، ما بالك تطيل فكرك وأنت متحير في أمرك ، أتريد أن ترجع عن الذي عازمت عليه من أمرك ، وإني من اليوم عليك حرام بعد أن حلفت أنك لا تضاجعني في منام ، ولا تشرب بيدك كأس المدام ما لم تعلق لك قصيدة على البيت الحرام ، وأنا شاهدة عليك ، ولا أرجع ألصق جسمي الأبيض بجسمك الأسود حتى أرى بعيني العرب تسجد لشعرك» (١٣٤/٥) . إن عنتر جهد في حسم معضلة الانتساب من أجل المرأة ، والمرأة تشترط أن يعلق له قصيدة على البيت الحرام ، وهذا الأمر يتطلب نسباً صحيحاً وشريفاً . وحين تحرك لإرضاء المرأة وإحراز جميع شروط البطولة العربية ، وذلك من خلال تعليق قصيدته على الكعبة ، اصطدم بمشكلة العبودية والادعاء بأنه «معلول النسب» ، فعمارة بن زياد كان يقول : «وحق ذمة العرب ما بلغ منتهى الشرف والفخار بين الأنعام إلا أصحاب القصائد المعلقة على البيت الحرام ، ومن جملة سعادتهم مشينا لهم وسجودنا لقصائدهم ، وهذه درجة لو نالها عنتر لزال عنه اسم العبودية وافتخر على سائر البرية» (١٣١/٥) ، وأسيد أخو الملك زهير حاول صرف عنتر عن إصراره على تعليق قصيدته على الكعبة ؛ «لأن هذا الأمر لا يبلغه إلا من كان ما فوق نسبه نسب» (١٣٣/٥) ، وحين دافع عبد المطلب جد الرسول ﷺ عن عنتر ضد من اعترض على تعليق قصيدته قال لهم : «يا وجوه العرب اعلموا أن النسب لا يرفع الجبان (. . .) ولا العبودية تزري بالإنسان إذا كان قوي الجنان» (١٣٧/٥) ، غير أن العرب قالت عن بكرة أبيها : «لا كرامة لذلك العبد الزنيم الرديء الطبع ، وخسيس الأصل والفرع» (١٣٨/٥) . أما أصحاب المعلقات فقد أجمعوا على اشتغال عنتر على شروط البطولة العربية من شجاعة وفصاحة وجودة في قول الشعر ، إلا أن اعتراضهم الوحيد هو أن عنتر معلول النسب ، لو كان من أصحاب الأنساب العاليات لكان من أصحاب المعلقات ، يقول طرفة بن العبد : «يا أبا الفوارس ما أنت إلا قد كملت الشجاعة ، ولكن قد بلغني أنك رجل معلول النسب ، ولولا ذلك كنت قبلنا وسمعنا ما قلته من شعرك ، وفي فصاحتنا أدخلناك» (١٤٢/٥) ، ومرة أخرى يقول له : «ويلك يا أسود ما أبلغك في الفصاحة والفروسية ، والله لو أن أمك عربية لكنت افتخرت على سائر عرب البرية ، لكن اسم العبودية درجة ردية ، ولولا ذلك لسمحنّا لك بتعليق القصيد» (١٤٧/٥) ، وهذا نفسه رأي لبيد بن ربيعة العامري وزهير بن أبي سلمى وامرئ القيس . وحين أقر هؤلاء لعنتر

بالفصاحة والشجاعة ، وارتضوا تعليق قصيدته على الكعبة ، خاطبهم معلناً أمامهم شبه ولادة جديدة له ، وبما أن أية ولادة تتطلب الإقرار من الطرف الآخر ، والإشهاد على هذا الإقرار ، فإن عنتره جمع أصحاب المعلقات وقال لهم : «إنني أريد كلاً منكم يكون للطاعة مبادر ، وأن تشهدوا عليكم هذا السيد عبد المطلب وسادات مكة وأكابرها وجميع العرب بأنكم قد أشركتموني في فصاحتكم ، وداخلتموني في أحسابكم وأنسابكم» (٢٠٠/٥) .

هذه هي الطموحات الكبرى التي كانت تحرك تطور الأحداث في السيرة : الانتساب ، المرأة ، الشعر ، الفروسية ، طموحات هي بمثابة شروط لإكمال متطلبات البطولة العربية لا الحبشية . وهو الأمر الذي يجعل القول بأن السيرة تعبير عن النضال «ضد العبودية وضد التفرقة العنصرية»^(١) قولاً يستلزم التدقيق والتروّي كثيراً ، وخصوصاً أن السيرة لم تسلم من اختراقات المتخيل العربي الذي شكّل صوراً انتقاصية عن السودان . فالسودان حاضرون في السيرة بأوصافهم المعهودة في المتخيل العربي ، فهم ضخام كالجواميس ، وذوو شفاه عريضة ، وأنوف كبيرة (٣٤٦/٥) ، وعراة الأجسام كأنهم من قوم ثمود وعاد ، وبأيديهم الحِراب والدُرُق (٣٤٠/٦) ، وجبابرة كالفرعانة (٢٧٧/٥ ، ٢٨٠ ، ٢٩٠) ، ومنتنو الإبط (٥١٠/١) ، وغريبو الخلقة وأصحاب سيقان طويلة (٢٥/٤) ودقيقة (٢٦٨/٥) ، وأشبه الخلق بعفاريت الجن (٢٦٨/٥) . ثم إن أغلب شخصيات السيرة كانت تربط ، كما ربط المتخيل الثقافي العربي ، بين السواد والعبودية ، لا في حالة عنتر فحسب ، بل في حالة أولاده أيضاً ، فغمرة ، وهي سوداء من بني قضاعة ولها أصول حبشية ، تلد من عنتر ابنه غصوب الذي جاء أسود كالجواموس وأشبه الناس بخلقة والده ، إلا أنها لا تلحقه بنسبها خشية العار والفضيحة واتهامها بأنها زنت به من مع بعض العبيد السودان (١٧٨/٥) . وكذا تلد سروة الغضبان لكنها لا تلحقه بنسبها خشية الفضيحة ، بل ادعت أنه ابن جاريتها سعدة - وهي أم الخذروف بن شيبوب - من العبد ميمون (٢٦٨/٥) . وحين تقدّم ميسرة بن عنتره بن شدّاد لخطبة فتاة اسمها أسما ، ردّه والدها ؛ لأنه كان «أسمر اللون ، وميله إلى السواد أكثر من البياض والحمرة ، وكان غريب من تلك الأرض والبيدا ، فخشي أبوها أن يكون من نسل العبيد» (٣٥٨/٤) .

(١) - أعضاء على السيرة الشعبية ، ص ٣٢ . وانظر : ص ٤٠ .

كما أن عنتر نفسه لم يتجرّد من رواسب هذا المتخيّل ، فهو يصف السودان في أكثر من موضع ومناسبة بأنهم بهائم ترتع ، ومن نسل القروذ (٣١٦/٥ ، ٣٢٢ ، ٣٢٦) . وفي حلم رآه الملك قيس في منامه اقترن السودان بالكلاب السوداء (٣٣٢/٦) . ولعل رغبة الراوي في تكريم نسب عنتر من أمه قاداته إلى رفع زيببة من بين السودان ، وتجريدها من صفاتهم . لقد ذهب مثل المتخيّل العربي إلى أنه «ليس للنساء السود من الصفات المستحسنة ما يميّز به إلا نقاء الثغور وحرارة الفروج ، والصفات المذمومة عليهن مع ذلك غالبية من تشقّق الأطراف والشفاه وخسأة الأبدان وصغر الفروج وتنن العرق وشراسة الأخلاق»^(١) ، وفي المقابل نجد الراوي يصف زيببة ، وهي الحبشية السوداء ، بنعومة الأطراف ، ولين الأعطاف ، وحسن اللون والشكل ، وغنج العيون ، وسحر الجفون ، وميل القدّ ، وجمال الخدّ ، وسماحة الوجه ، وحلاوة اللفظ ، واعتدال القوام (١٠٨/١) . وكأنها جارية سوداء استثنائية ، أو حبشية تجرّدت ، بقدرة قادرٍ ، من صفات الحبشيات وأخلاقهن .

أما المقولة الأكثر رعباً والأكثر عنصريةً في السيرة فقد خرجت من فم عنتر نفسه ، وذلك حين دخل بلاد السودان وقال : «وكانني أنا بعد أن دخلت إلى هذه البلاد ما أخرج منها وأترك فيها من اليوم أحد من السودان ، بل أقتل كل من فيها من الفرسان ولا أدع يحكم فيها من اليوم إلا البيضان» (٣٠٦/٥) . وهي عبارة تستحضر ذلك الأمر التاريخي الذي أصدره كسرى أنوشروان إلى وهرز بأن يببّد الأحباش السودان من اليمن ، ويقضي على كل يمني من أنسابهم ، وكل عربي خالطه دم حبشي أسود ، بحيث «لا يُبقي على أحد من بقايا الحبشة ، ولا على جعد قَطَط قد شرك السودان في نسبه ، فأتى وهرز اليمن ، ونزل صنعاء ، فلم يترك بها أحداً من السودان ولا من أنسابهم»^(٢) . وكان عنتر بهذه المقولة يحاكي فعل وهرز في اليمن ، وذلك بأن يفتك ببني حام من السودان ، ولا يجعل يحكم في بلاد السودان إلا البيضان ، وهو لا يكثرث بكون هؤلاء السودان من أخواله وأعمامه (٣٢٩/٥) . أما الاختراق الأهم في هذه السيرة فهو القسم الأول من السيرة الحجازية ، والذي تركّز على قصة النبي إبراهيم مع النمرود بن كنعان بن كوش بن قرط بن حام بن نوح .

(١) - تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٢٩ .

(٢) - مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٢ ، ص ٨٧ .

فالراوي في هذا الجزء من السيرة يسرد حكاية أولاد نوح الثلاثة ، وهو يركّز في سرده على سام وحام ، حيث يذكر أن «الملك في أولاد سام ، والتجبر في أولاد حام ، والفتوة والنبوة في أولا يافث ، وكانت بلاد الحجاز واليمن سكناً لسام ، وبلاد المغرب وأعلاها من الحبشة والسودان والنبوة سكناً لحام ، وظهر من أولاد حام رجل يقال له كوش بن قرط بن حام ، وكان لكوش أخ يقال له زاغور وكان جبّاراً لا يطيقه أحد ، وكان كوش أشد قسوة وتجبراً ، وكان أسمر اللون أزرق العينين عظيم الخلقة» (٩/١) . والحقيقة أن لهذا النص أكثر من هدف ، فهو من جهة يلصق صفة التجبر والقسوة بأبناء حام ، ثم يسلط الأضواء على أول أسود ظهر على وجه هذه الأرض بعد الطوفان ، وهو النمرود بن كنعان ، فبحسب المرويات الأخبارية العربية فإن النمرود «أول جبّار كان في الأرض»^(١) ، وكان «أسود أحمر العينين مشوّهاً في جبهته كالقرن ، وكان أول أسود يُرى بعد الطوفان»^(٢) .

يذكر محمود ذهني أن ما تمتاز به السيرة الحجازية على السيرة الشامية - والسيرة العراقية تكاد تكون نسخة طبق الأصل من الشامية - هو هذه المقدمة الطويلة التي «تناول فيها المؤلف موضوع خلق العالم منذ بدايته حتى قبيلة عبس وملكها زهير بن جذيمة ، بينما تغفل السيرة الشامية كل هذا ، وتبدأ بزواج الملك زهير مباشرة»^(٣) ، وهو يعلّل هذه الظاهرة بكون السيرة الشامية نسخة مختصرة مأخوذة من السيرة الحجازية التي هي الأصل كما يقول ، ويؤكد في أكثر من موضع أن هذا الجزء أصيل في السيرة وليس مضافاً إليها ؛ والسبب في ذلك ، كما يقول ، أن هذا الجزء «أقرب إلى طبيعة الروايات العربية التي تحب دائماً أن تبدأ كل سيرة بخلق العالم - إن أمكن - أو بأقرب الأحداث ارتباطاً بها إن تعذّر البدء منذ خلق العالم»^(٤) . والحقيقة أن أهم السير العربية وأكثرها شهرة لا تبدأ بخلق العالم ، ولا من أقرب الأحداث ارتباطاً بخلق العالم ، بل من أقرب الأحداث ارتباطاً ببطل السيرة ، وأكثرها يبدأ بوالد البطل أو جده . فهذا شأن «سيرة بني هلال» التي تبدأ بوفاة الزير أبي ليلى المهلهل وولادة

(١) - تاريخ الطبري ، ج : ١ ، ص ١٧٢ .

(٢) - أخبار الزمان ، ص ٨٣ .

(٣) - محمود ذهني ، سيرة عنتره ، ص ١٣٨ .

(٤) - المرجع نفسه ، ص ١٨٦ .

عامر والد هلال ، و«سيرة الأميرة ذات الهممة» التي تبدأ بقصة جندبة بن الحارث الكلابي الجدّ الأكبر للأميرة ذات الهممة ، و«سيرة الملك سيف بن ذي يزن» التي تبدأ بقصة ذي يزن والد سيف ووزيره يثرب . وعلى هذا فإن أشهر السير الشعبية العربية إنما تبدأ بقصة والد البطل أو أحد جدوده الأبطال ، أما البدء بخلق العالم فليس قاعدة في هذا النوع من النصوص ، بل هو قاعدة في المؤلفات التاريخية كتاريخ الطبري والمسعودي واليعقوبي وابن الأثير .

ومن المؤكّد أن اطراد هذه الظاهرة في هذه السير لا يسمح لنا بالقول بأن هذا الجزء من السيرة الحجازية مجرد إضافة وزيادة غير أصيلة في «سيرة عنترة بن شدّاد» ، لكن التأمّل في هذا الجزء من السيرة لا يسمح أيضاً بالقول إن السيرة تبدأ بخلق العالم ، فمن الواضح أن السيرة الحجازية لا تبدأ بخلق العالم على عادة كتب التاريخ ، بل تبدأ بقصة النبي إبراهيم والنمرود ، فبعد أن يشير الراوي إلى حديث الملك زهير وفرسانه من بني عبس يستدرك ليقول : «ولكننا لا نذكرهم حتى نذكر حديث سيدنا إبراهيم عليه أفضل الصلاة والتسليم ، وبعد ذلك نذكر الأصل والفرع ، ونصلي نحن وأنتم على صاحب السنة الشرع ، وما جرى له مع النمرود بن كنعان لعنه الله وغضب عليه» (٩-٨/١) . ولذا فإن بدء السيرة بزواج الملك زهير بن جذيمة أقرب إلى طبيعة السير الشعبية ، إلا أن افتتاح السيرة بقصة إبراهيم والنمرود أمر لا يخلو من غاية ودلالة . ويرى محمود ذهني أن غرض الراوي من هذه الإشارة إنما هو «رفع نسب بطله إلى إبراهيم ، ويشير إشارة ضمنية إلى أن ما يجري لعنترة من أحداث إنما هو امتداد لما جرى لإبراهيم»^(١) ، غير أنه ينبغي أن نتذكر أن ما جرى لإبراهيم إنما جرى بفعل جبار أسود من ولد حام الذي يمت إليه عنتر بصلة من جانب أمه الحبشية ، فإذا كان ما جرى لعنتر امتداداً لما جرى لإبراهيم ، فهو بهذا المعنى امتداداً للمواجهة بين الخير الذي يمثله أولاد سام وفيهم الملوك ، وبين الشر الذي يمثله أولاد حام وفيهم التجبر والقسوة . وهذا يتناقض مع القول بأن «سيرة عنترة بن شدّاد» تدافع عن «قضية الرابطة بين الساميين والحاميين ، فهي تجمع ولا تفرّق»^(٢) ، فإذا كان هذا هو قصد الراوي ، فإن الجمع بين الساميين والحاميين يقتضي أن يكون عنترة ، بحسب ما

(١) - المرجع نفسه ، ص ١٧٨ .

(٢) - سيف بن ذي يزن (التقديم) ، ص ١٥ .

تتطلبه المقدمة في السيرة الحجازية ، قد جمع بين المُلْك الذي كان في أبناء سام ، والتجبر الذي كان في أولاد حام ، وخصوصاً أن عنتر يوصف في أكثر من موضع في السيرة بأنه طغى وتجبر (٥/٥ ، ٣٢٠) ، أي تخلّق بأخلاق أولاد حام . وهو بهذا التخلّق يجمع ولا يفرّق ، لكنّ الراوي بهذا الفعل يجمع ويفرّق ، يجمع حين جعل بطل سيرته أسود من أصول حبشية من جهة الأم ، وحين حوّل العداء بين عنتر والسودان إلى إخاء بعد أن تعرّف على أحواله وأجداده ، لكنه يفرّق حين يحتفظ بصفة التجبر راسخة في أبناء حام ، والفتوة و«النبوة» في أبناء يافث ، والملك في أبناء سام .

إن مؤشرات التفريق بين أولاد سام وأولاد حام في السيرة تصطدم برغبة خفية في الجمع بينهما ، ويتضح ذلك في مؤشرات كثيرة تكفي بذكر واحدٍ منها ، وهو التحريف المقصود لوقائع وشخصيات تاريخية . وأبرز هذه التحريفات هو تبرئة ساحة الأحباش السودان من غزو الكعبة ومحاولة هدمها ، فعلى الرغم من أن في السيرة ذكراً لأسماء الشخصيات التي ارتبطت تاريخياً بهذا الحدث ، مثل يكسوم وأبرهة ، إلا أن السيرة تبرئ ساحة الاثنين ، وتحرف هذا التاريخ بأن جعلت غزو الكعبة ومحاولة هدمها مقترنة بالفرس وبمعونة القحطانيين مرة (٥/٩٨) ، وبالعبيين أنفسهم مرة ثانية ، وذلك حين فكّر الملك زهير بن جذيمة في بداية السيرة أن يبني له في دياره بيتاً على صفة البيت الحرام ، ويأمر الناس بالحج إليه في كل عام (١/٩٣) . أما التحريف الأهم والذي يأتي في نهاية السيرة ، فهو استحضار عمار بن ياسر ، وجعله الحاكم على بني عبس ، وتحديد نسبه بالصورة التالية : «عمار بن ياسر بن زهير بن قيس بن زهير بن جذيمة بن رواحة بن يفيض بن عيسى بن غيلان» (٣٧٤-٣٧٥/٨) . والحقيقة أن الراوي جمع في عمار بن ياسر بين أكثر من طرف ، بين أولاد سام وأولاد حام معاً ، بين السودان لأن عمار بن ياسر كان أسود ، وبين بني قحطان لأن عمار بن ياسر كان من أصل يمني قحطاني^(١) ، وبين بني عدنان بجعله ابن قيس بن زهير وحاكماً على بني عبس .

وبهذه الطريقة تكون «سيرة عنتر بن شدّاد» قد افتتحت حكايتها - التي تبدأ بأقرب الأحداث إلى بطل السيرة وهو زواج الملك زهير - بتحريف تاريخي حين

(١) - في نسب عمار بن ياسر ولونه انظر : سير أعلام النبلاء ، ج ١ : ص ٤٠٨ ، ٤١٢ .

نسبت التفكير في هدم الكعبة أو تحويل البيت الحرام إلى ديار بني عبس إلى الملك زهير بن جذيمة ، واختتمتها أيضاً بتحريف تاريخي حين جعلت عمار بن ياسر القحطاني الأصل ، والأسود أو آدم اللون حاكماً على بني عبس . وكلا التحريفين يتعلقان بحاكم من حكام بني عبس ، ويوحيان في الوقت ذاته برغبة في تبرئة ساحة الأحباش والسودان أو الجمع بينهم وبين أولاد سام . وإذا كانت هذه السيرة قد وظفت التحريف من أجل الجمع لا التمييز ، فإن أكثر السير شبهاً بـ«سيرة عنترة بن شداد» قد بُنيت أساساً على التحريف ، ولكنه تحريف من أجل التمييز الذي يشتد في بداية السيرة ، ثم يتوارى شيئاً فشيئاً حتى يزول في نهايتها .

وإذا كانت هذه السيرة قد اشتملت في تضاعيفها على مؤشرات التفريق ومؤشرات الجمع بين أولاد سام وأولاد حام ، فإنها كذلك اشتملت على التعارض ذاته فيما يتعلق فيتعاملها مع أولاد عدنان وأولاد قحطان . فراوي السيرة كان يجمع ويفرق ، لا بين الحاميين والساميين فحسب ، بل بين أولاد سام أنفسهم ، بين القحطانيين والعدنانيين . وسبق أن قلنا أن الصراع بين العدنانيين والقحطانيين ربما كان هو أصل الصراع في «سيرة عنترة بن شداد» ، وهذا ما يثبتته العداء المستحكم بين فرسان بني عبس العدنانيين وفرسان اليمن القحطانيين . إن مركزية هذا الصراع في السيرة لا يتناسب مع إشارة الراوي حين ذكر أن الملك كان في أولاد سام الذين كانت بلاد الحجاز واليمن سكناً لهم ، فهذه الإشارة ترمي إلى إثبات الأصل المشترك بين العدنانيين سكان الحجاز ، والقحطانيين سكان اليمن . وبحسب قول الراوي فإن نسب العرب أجمعين متصل إلى نزار بن معد بن عدنان صاعداً إلى إسماعيل بن إبراهيم ، و«بعد ذلك وقع بينهم الحرب والقتال على المياه والغدران والمناهل والأوطان ، واستمر بينهم الحرب مع طول الأيام» (٧/١) . والراوي لا يكثرث بالتناقض الحاصل بين القول بأن نسب العرب كلهم متصل بنزار بن معد بن عدنان ، وبين القول بأن عرب الشمال هم أنفسهم العدنانيين والمعديين والنزاريين ، وأن نسبهم متصل بإسماعيل بن إبراهيم الذي يعد أصل العرب المستعربة . والواقع إن حديث السيرة في هذا الموضوع حديث مضطرب ومتضارب ، فالراوي مرةً يقول : «وكانت العرب في ذلك الزمن صنفين ، فمن أرض أيمن إلى البحرين يسمون بني قحطان ، ومن أرض مكة وبر الحجاز يسمون بني نزار وبني عدنان ، وعرب أرض العرب يسمون شيبان ، وعرب الشام يسمون بني غسان» (١٤٦/١) ، وهذه أربعة أصناف لا صنفان كما توهم

الراوي ، وهو ما تمّ تصحيحه لاحقاً حين قال : «ولقد ذكرنا أن العرب كانت في ذلك الزمان صنفين ، من العراق إلى بر الحجاز يسمون بني عدنان ، ومن البحر إلى اليمن يسمون بني قحطان ، ثم يرجعون في النسب إلى جد واحد ، وأن بني عدنان من نسل ربيعة ومضر ، وبني قحطان من نسل إياد وأنمار» (١٨٨/١-١٨٩) ، فهذان صنفان ، لكنهما صنفان اشتمالا على أربعة أصناف سبق للراوي أن فرّق بينهم وهم : عرب الحجاز (مضر) ، وعرب اليمن (إياد) ، وعرب العراق (ربيعة) ، وعرب الشام (أنمار) (١٨٨/١-٧) . وسبق لوهب بن منبه في كتابه «التيجان» أن أشار إلى هذه القسمة الرباعية ، وذكر نص الخبر الذي هو وارد في السيرة عن اختلاف أولاد نزار^(١) ، كما سبق لراوي يمني آخر هو عبيد بن شربة الجرهمي أن حاول ضمّ نسب العدنانيين إلى نسب بني قحطان ، وذلك حين تحدّث عن نزول إسماعيل بمكة ، حيث يقول : «فكنا نحن جرهم أهل البلد والحرام ، فنشأ إسماعيل بيننا ، وتكلم بكلام العربية ، وتزوج منا . . فجميع ولد إسماعيل من بيت مضاض بن عمر الجرهمي ، وإسماعيل وأبوه منا ، وأنتم يا قريش منا ، والعرب بعضها من بعض . ألم تعلموا أنكم من ولد إسماعيل بن إبراهيم ﷺ ، وإبراهيم نحن ولدناه ، وأبوه أزر واسمه تارخ بن ناحور بن أرغو بن شارخ بن فالغ بن عابر ، وهو هود ، فهو أبونا وأبوكم ، فنحن ولدناكم ، وأنتم منا ، ونحن منكم قليل في كثير»^(٢) . ومن اللافت أن اسم وهب بن منبه لا يرد في السيرة بصورة متكررة إلا في هذا القسم من السيرة ، وهو راوية يمني ومن أصل يهودي ، مما يجعله ينتصر للأهل الجنوب ، وهو أيضاً ما يفسّر التأثيرات اليهودية في هذا القسم من السيرة على وجه الخصوص^(٣) .

لا تسمح كل هذه المؤشرات بالجزم بأن كاتب هذه السيرة من عرب الشمال كما يرجّح محمود ذهني^(٤) ، وذلك أن حضور المرويات اليمينية بكثافة في السيرة ، وتوافر الرغبة في الجمع في أصل النسب بين عرب الشمال وعرب الجنوب ، كل ذلك إنما يشير إلى أن كاتب السيرة ليس بالضرورة شخصاً من الجنوب أو الشمال ، بل ربما

(١) - انظر : وهب بن منبه ، التيجان في ملوك حمير ، نقلاً عن : أديب الأسطورة عند العرب ، ص ٥٤ .

(٢) - مذكور في كتاب : في الرواية العربية ، ص ١٥٦ - ١٨٧ .

(٣) - انظر : محمود ذهني ، سيرة عنتره ، ص ١٨١ .

(٤) - المرجع نفسه ، ص ٢٨١ .

كانت السيرة من تأليف مجموعة أشخاص من هنا وهناك . وهناك احتمال ثان وهو أن يكون صاحب السيرة في أصل وضعها من عرب الشمال وهو ما يفسر الانتصار لفضائل العدنانيين على القحطانيين ، ولكن هذا الكاتب لم يجد بداً من الاشتباك بالمرويات اليمنية ، وفي عملية الاشتباك هذه حدث الاضطراب الذي جمع وفرّق ، ووصل ومزّق بين أولاد نزار . والاحتمال الثالث هو أن يكون كاتب السيرة في أصل وضعها من عرب الشمال ، وألفها بغرض الانتصار للعدنانيين على القحطانيين ، ولكن أيدي المؤلفين اللاحقين أدخلت عليها الكثير من التغييرات ، فأضافوا إليها ، وحرّفوا كثيراً من أحداثها وشخصياتها وذلك بما يتناسب مع الغرض الذي كان يحركهم ، ولا يُستبعد أن يكون الجمع أو التوحيد بين العرب من هذه الأغراض .

٢ . ٢ . ٢ سيرة سيف بن ذي يزن : نبوءات محتشدة وكذبة مربعة

تُفتتح «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» بتحريف تاريخي لافت شبيهه بالتحريف الذي افتتحت به «سيرة عنترة بن شداد» بأن أمر الملك زهير بن جذيمة ببناء بيت له على صفة البيت الحرام ، وأمر الناس بالحج إليه في كل عام . أما في «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» فإن هذا الفعل يُنسب إلى ذي يزن والد سيف نفسه ، فذو يزن مرّ في طريقه بالبيت الحرام ، وذلك حين عزم على قتال الملك بعلبك . وبعد ممانعة استجاب ذو يزن إلى نصيحة وزيره يثرب ، وذلك بأن ينزل ويطوف بالبيت الحرام ، فنزل وطاف ، وفي طوافه أطال النظر إلى البيت الحرام ، فأعجب به ، و«مال قلبه إلى هدمه ، وقال في نفسه : لا بد لي من أخذه وأفتخر به على جميع ملوك الأرض والبقاع ، وأصير ملكاً وسلطاناً فريداً لا يعلو أحد عليّ أبداً من مشرق الأرض إلى مغربها ، وأصير ملك الدنيا ، وأنا الملك ذو يزن» (١٠/١) ، وظلّ يفكر في هذا الأمر ثلاث مرات ، وفي كل مرة يصاب بورمٍ عظيم ، وهو ما اضطره إلى التراجع عن هذه الفكرة .

إن الذي يجعل هذا التحريف لافتاً هو نسبته إلى ذي يزن ، وهو الملك اليمني الذي حارب الأحباش وهُزم على أيديهم . ومن المعروف تاريخياً أن الذي سعى لهدم الكعبة إنما هو أبرهة الحبشي ، فكأن الراوي بهذا التحريف قد برأ ساحة الأحباش من هذا الجرم الكبير ، بل نسب هذا الفعل إلى عدوهم التاريخي ، وهو والد سيف بطل السيرة . إلا أن تقدّم أحداث السيرة يكشف أن الراوي لا يهدف إلى تحريم ذي يزن ،

ولا إلى تبرئة الأحباش السودان ، فذو يزن تراجع عن التفكير بهدم الكعبة ، بل إنه أسلم وحسن إسلامه ، وشهد الشهادتين الحنيفيتين : «أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن إبراهيم خليل الله» (١٣/١) ، وكسا الكعبة بكسوة مزر كشة بالخرز والفضة والذهب . أما الأحباش السودان ، فعلى الرغم من أن السيرة لا تشي إلى محاولتهم غزو مكة لهدم الكعبة بقيادة أبرهة الحبشي أبو يكسوم ، إلا أن ذكر الملك ذي يزن وحادثة هدم الكعبة يستحضرهم ضمناً ، ومن ثم يدينهم بطرف خفي . وإذا كان الراوي لم يؤصل إدانته بالاعتماد على هذه الحكاية التاريخية ، فإنه شاء أن يفعل ذلك بالاعتماد على حكاية أبعد منها في الزمن ، وهي حكاية نوح وأولاده الثلاثة ، وهي حكاية ذات أصول توراتية ، وتعبّر عن ولادة جديدة للبشرية بعد الطوفان ، وهي الحكاية الأقدم التي يمكن تجريم السودان من خلالها ، فبين آدم ونوح كان الناس سواء في اللون والمنزلة ، وتغيّر الأمر بعد دعوة نوح بأن يصيّر «الله» سلالة حام عبيداً وسودان . ومن خلال استحضار هذه الحكاية التوراتية ، جعل الراوي الأحباش السودان يعيشون رعباً مهولاً خشيةً من نفاذ دعوة نوح على حام أو على سلالته بالعبودية والسود .

يمكننا القول ، وبشيءٍ من التجوّز ، إن «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» تنبني على هذا النص ذات الأصل التوراتي ، والذي ترد فيه أدلة تدين السودان ، وهي إدانة ذات طابع ديني ، وتجريم صادر من مصدر ديني مقدّس ، وعلى لسان نبيٍّ من أنبياء الله ، وهو نوح عليه السلام الذي لا تردّ له دعوة كما يقول الراوي .

إن أول إشارة إلى تاريخ دعوة نوح ترد على لسان الوزير يشرب وزير ذي يزن ، وذلك حين وجد هذا الوزير في الكتب القديمة والملاحم العظيمة أنه لا بدّ لملك من ملوك التبابعة أن يكون على يده نفاذ دعوة نوح عليه السلام ، وحين فتح هذا الوزير الكتب والملاحم وضرب تخت الرمل رأى أن الذي تتحقق على يديه دعوة نوح هو ملكٌ من صلب الملك ذي يزن . فعلى يد هذا الملك المنتظر «يظهر دين الإسلام ، ويأمر الناس بعبادة الملك العلام ، ويكون جميع الحبشة والسودان غلماناً وخداماً لأولاد سام بن نوح عليه السلام» (٢٤/١) . أما أول إشارة إلى حكاية نوح وأولاده فترد على لسان الحكيم سقرديس وزير سيف أرعد ملك الحبشة ، وذلك حين فكّر هذا الأخير بقتال الملك ذي يزن ومن معه من العرب ، فما كان من وزيره سقرديس إلا أن نصحه بعدم القيام بذلك خوفاً من نفاذ دعوة نوح في الأحباش والسودان ، ولما تساءل سيف أرعد عن

أصل هذه الدعوة ، سرد له سقرديس قصة نوح وأولاده ، فقال :

«اعلم يا ملك الزمان ، وفريد العصر والأوان ، والحاكم على جميع الحبشة والسودان ، أنه كان في قديم الزمان نبيّ يقال له نوح ^{عليه السلام} فأمر قومه أن يتبعوه في قوله وأمره ونهيه ، فخالقوه فدعا عليهم فنزل من السماء مطر ، ونبع من الأرض ماء وقطر ، فغرقهم جميعاً كل من كان خالف من قومه ، ونجا هو ومن تبعه ، ففي يوم من الأيام نام في القيلولة ، وأولاده سام وحام جلوس عنده ، فهبّ الهواء على نوح فانكشفت عورته لأجل بيان سرّه وقصته ، فتقدّم سام غطى عورة أبيه ، فلما نظر حام عورة أبيه لم يستره وضحك عليه ، فانتبه نوح من منامه ، وما كان من لذيذ أحلامه ، فوجد الولدين يتشاجران ويتخاصمان ، (. . .) ، فقال لهما ما لكما تتخاصمان ، وما الذي فيه تتشاجران ، فذكر له ولده سام ما وقع من أخيه حام وكيف ضحك على كشف عورته ولم يستره . فنظر نوح على ولده حام وهو مغضب ودعا عليه وهو مجاب الدعوة ، وقال : سوّد الله وجهك ونسلك وجعل نسلك وذريتك خدّاماً عبيداً لذرية سام ابن أمك وأبيك» (٢٧/١-٢٨) .

إن أول ما يلفت في هذه الحكاية هو غياب ذكر يافث الابن الثالث لنوح ، فسقرديس هنا لا يذكره ، وهو حين يعيد ذكر الحكاية ذاتها أمام الملك أفراح يشير إلى يافث ، لكنه يستبعد أي حضور له في الحادثة المذكورة ، وهو يفسّر ذلك بغيابه لقضاء بعض الأشغال (٤٩/١) . في حين أن رواية التوراة وبعض المرويات العربية تذكر أن يافث شارك أخاها ساماً في ستر عورة أبيه ، ولذا دعا نوح له بأن يوسّع الله له فيسكن في خيام سام (سفر التكوين : ٢٧/٩) . وتذكر مرويات أخرى أن يافث وقف على الحياد ، إلا أنه حياد مذموم ، فحام ضحك ولم يغط عورة أبيه ، ويافث سكت ولم ينكر عليه ، أما سام فقد صاح عليهما ، «وعلم ذلك نوح فدعا على حام أن يكون ولّده سوداً مشوّهين عبيداً لولد سام ، ودعا على يافث أن يكون ولده عبيداً لبني سام ، وأن يكونوا أشرار الناس»^(١) . أما راوي السيرة فشاء أن يبرئ ساحة يافث ويجعله يقف على الحياد غير المذموم والذي لا يستلزم العقاب ؛ ليتقابل الشرّ كله مثلاً في حام ، مع الخير كله مثلاً في سام ، ولا وجود لمنزلة وسطى بينهما ، ذلك أن يافث ، بحسب رواية السيرة ، غائب ولم يشهد الحادثة ، فلا هو شريك لسام في الخير

والبركة ، ولا هو شريك لحام في الشرّ واللعة .

الأمر الآخر اللافت في رواية السيرة لحكاية نوح وأولاده هو الدقة في صياغة عبارة اللعة أو الدعوة الصادرة عن نوح ، ونصّ الدعوة هو : «سودّ الله وجهك ونسلك وجعل نسلك وذريتك خدّاماً عبيداً لذرية سام» (٢٤/١) ، أو كما قال الراوي ، فإن نوحاً دعا على حام «بالسود من دون الناس والعباد ، وأن تكون ذريته عبيداً وخدّاماً لأولاد أخيه سام على طول السنين والأعوام» (٤٩/١) . ومن الواضح أن عبارة الدعوة تتألف من شقّين : الأول دعوة بالسود ، والثاني دعوة بالعبودية ، وقد اقتصر الشق الأول (السود) على حام نفسه دون الناس والعباد ، أو عُمّم في ذريته ونسله ، لكنّ الشقّ الثاني (العبودية) اقتصر على نسل حام فقط . ولهذا دلالة مهمة في السيرة ، فالنبوءة المرعبة التي تتمثل بنفاذ دعوة نوح على حام ونسله إنما تتمثل في الشقّ الثاني من الدعوة أي الدعوة بالعبودية ؛ ذلك أن الشقّ الأول من الدعوة (السود) قد تحقّق قبل ظهور سيف بن ذي يزن بطل السيرة ومُنّ على يده نفاذ دعوة نوح . والراوي يذكر أن السودان كانوا موجودين في الحبشة قبل ولادة سيف بن ذي يزن ، كما أنه يذكر أن أصل الحبشة والسودان إنما يرجع إلى حام الذي نفذت فيه دعوة أبيه بالسود ، وكان لا بدّ من نفاذها في نسله وذريته ، وتمهيداً لذلك هاجر حام إلى الأرض المسماة بالحبشة ، وكان حام أول أسود يُرى في الدنيا منذ آدم ، إذ كان جميع الناس بيضان (٥١/١) ، وهو ما أثار دهشة هؤلاء البيضان وعجبهم ، ومن دُهِش بهذا الأسود الغريب ابنة ملك البلاد واسمها قمر شاهق ، وكانت بيضاء وفي الجمال ليس لها مثال ، لكنها طلبت من والدها أن يزوّجها بهذا الأسود . وحين دخل حام بها حملت منه ، ولما اكتملت أشهر حملها «ولدت ولداً أسود كأنه حجر جلمد ، ثم بعد ذلك حملت ووضعت بنتاً سوداء مثل الليل إذا اعتكر بإذن خال البشر ، ففرحت قمر شاهق وقعدت مدة أيام وولدت ولداً ذكراً كالليل إذا اعتكر ، فلما أن كبروا وانتشوا وطلبوا الزواج ، فتزوّج الولد ببنت من البيض ، والبنت كذلك من أهل المدينة ، فجاء أولادهم سود بإذن الواحد المعبود ، فتداولت عليهم الشهور والأيام والأعوام فصارت جميع أهل المدينة سوداً ، وتزوّج منهم جيرانهم من جميع البلاد وسكان تلك الأرض والوادي ، وزوج البعض منهم البعض حتى صارت جميع البلاد سودان» (٥٢/١) . وبهذه الطريقة انتشرت لعنة السواد في جميع أهل هذه البلاد المسماة ببلاد الحبشة والسودان ، وبهذه الطريقة أيضاً نفذت دعوة نوح في نسل ابنه حام بعد أن نفذت فيه

قبل جميع الخلق والناس .

وبعد نفاذ الشق الأول من الدعوة في حام ونسله ، بقي الجميع ينتظرون متى ينفذ الشق الثاني منها ، أي متى يكون السودان عبيداً وخدماً لذرية سام . وهو أمر قادم لا محالة ، فالراوي يؤكد في أكثر من موضع بأن نوحاً نبي مجاب الدعوة ، فكما نفذت دعوته فيمن خالفه من قومه فأغرقهم الله بالطوفان ، وكما نفذ الشق الأول من دعوته على حام ونسله ، فكما نفذت هذه الدعوات كان لا بدّ من نفاذ الشق الثاني من هذه الدعوة . فهي إذن دعوة نافذة لا محالة ، ولا يبقى إلا تحديد الموعد والشخص الذي تتحقق على يده هذه الدعوة ، وهذا الشخص هو موضوع النبوءة المرعبة بالنسبة للحبشة والسودان .

يخلق الراوي في الأجزاء الأولى من السيرة جواً من الرعب المهول الذي يتملّك السودان نتيجة نبوءات محتشدة تؤكد قرب نفاذ دعوة نوح بالعبودية في ذرية حام السودان ، وهي نبوءات تصدر من أشخاص عديدين ، وتنتشر بصورة مذهلة في الأجزاء الأولى من السيرة ، حيث الكل يضرب تحت الرمل ويقرأ الملاحم والكتب من أجل معرفة الشخص الذي على يده تنفذ دعوة نوح . فيثرب وزير الملك ذي يزن يتنبأ بذلك (٢٤/١ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٣٦ ، ٢١٧) ، وكذا الحكيم سقرديس (٢٧/١ ، ٣٤) ، والحكيم سقرديون (٤٩/١ ، ٥٠ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٧٠ ، ٧٩ ، ١٧٢) ، والفراس عظمم خرق الشجر (٦٣/١) ، والشيخ جياذ (١٠٢/١) ، وقمرية والدة سيف (٢١٨/١) ، والملك الأعجمي عبود خان (١٥٢/١)^(١) . وبهذه الطريقة حاول الراوي أن يجعل من هذه النبوءة هاجساً مهيمناً على الأحباش والسودان في السيرة ، وأراد من وراء هذه التكرار المقصود أن يرسّخ الخوف من هذه النبوءة في نفوسهم ، وجعلهم في حالة ترقّب قلق ومستمر . كما أن الراوي أراد إيهامنا - بعد أن أوهم شخصيات السيرة - بأن ذروة الحبكة في هذه السيرة تتمثل في نفاذ دعوة نوح في نسل حام ، غير أن أحداث السيرة تكشف أن النبوءة لم تكن أكثر من كذبة مرعبة ، أو نبوءة أسيء تفسير مقصودها من قبل الراوي والمتنبئين .

(١) - تنتشر هذه النبوءة في المجلد الأول من السيرة ، وترد في صفحات عديدة منها : (٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ،

٢٧ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٦٣ ، ٧٠ ، ٧٩ ، ١٠٢ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٧٢ ، ١٩١ ،

(٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢٦٥)

يقول أحد الدارسين : إن «الخط الموضوعي للمجلد الأول بأسره تقريباً في «سيرة سيف» (أي ربع السيرة بكاملها) مبني على الشر»^(١) ، فإصرار قمرية على قتل ابنها سيف توازيه نبوءة بعقاب جماعي يحلّ بالحبشة والسودان . وإذا كان الشرّ الفردي الواقع على سيف من قبل أمه قد انتهى بقتل قمرية على يد عاقصة أخت الملك سيف من الرضاة ، فإن التهديد المتكرّر بالعقاب الجماعي ضد السودان يكاد يتوقّف بنهاية الأجزاء الأولى من السيرة . ففي المجلد الأول كانت النبوءة تصدر عن الأخيار كما الأشرار ، وكان كل من يرى سيف بن ذي يزن يذكر له تلك النبوءة التي ستنفذ في السودان على يده ، إلا أن حمّى النبوءات وهوس المتنبيين يكاد يتوقّف منذ المجلد الثاني ، فلا يكاد أحد من التقى الملك سيف بن ذي يزن منذ المجلد الثاني ، يذكر أنه هو من تتحقق على يديه دعوة نوح^(٢) . ويكاد القارئ لا يجد أية إشارة إلى هذه الدعوة أو النبوءة بنفاذ هذه الدعوة على يد الملك سيف بن ذي يزن ، ولا تكاد ترد الإشارة إلى هذه النبوءة إلا على لسان الملك سيف في نهاية السيرة ، وذلك ضمن أبيات القصيدة الختامية التي لخص فيها الملك سيف قبل وفاته أهم أحداث السيرة ، يقول :

ويعضي دعا نوح على كل جاحد
على يده في كل سرّ وإجّهار
ويهلك أهل الكفر بالسيف والقنا
ويبقى ملكاً كاشف الضيم والعار (٤٤٧/٤)

إن الملك سيف في هذه الأبيات يذكر نبوءة الوزير يثرب ، وهو أول حكيم أشار إلى هذه الدعوة ، وأول من تنبأ بنفاذها في ذرية حام من الأحباش والسودان ، لكنّ الاختلاف بين نبوءة الوزير يثرب ونبوءة الملك سيف يكمن في الجهة المقصودة بالدعوة والنبوءة ، وهذا الاختلاف في الجهة يقود إلى اختلاف في مضمون النبوءتين . يذكر الوزير يثرب أن دعوة نوح ستنفذ في الأحباش السودان ، ودعوة نوح تتمثل في السواد وقد تحقّق ، وفي العبودية وهي مضمون النبوءة المنتظرة . أما نبوءة الملك سيف فهي عبارة عن تحقيق دعوة نوح على كل جاحد ، والجاحدون قد يكونون

(١) - السير الشعبية العربية ، ص ١٣٦ .

(٢) - انظر على سبيل المثال : (٣٢١/٢ ، ٣٤٢ ، ٣٥٢ ، ٣٧٥) ، و (٢٠٢/٣ ، ٣٠٢) ، و (٦٢/٤) .

من السودان ، وقد يكونون من البيضان ، وأما مضمون النبوءة فيتمثل في إهلاك أهل الكفر ونشر دين الإسلام بين السودان والبيضان . والدليل على ذلك أن النبوءة التي أشاعها الوزير يثرب وسقرديس وسقرديون وعطمطم خراق الشجر والشيخ جباد وقمرية والملك عبود خان ، لم تتحقق ، بل لم تكن غير كذبة حاول الراوي إيهامنا بصدقها من خلال حشد من النبوءات التي تؤكد قرب نفاذ دعوة نوح في السودان . إن السودان الحاميين ، في نهاية السيرة ، لم يصبحوا عبيداً لذرية سام ، ولم يكن سيف بن ذي يزن يهدف إلى استعبادهم بقدر ما كان يهدف إلى نشر دين الإسلام بينهم . وهو الهدف الذي حدده الراوي للملك سيف بن ذي يزن منذ افتتاحية السيرة حين قال : «فهذه قصة الأمير سيف بن ذي يزن مبيد الكفرة أهل الشرك والخن ، في سائر الأمصار والدمن ، ومحمد الأسحار والفتن» (٥/١) ، وهي ذاتها النبوءة التي تحققت في نهاية السيرة ، حيث أسلم على يد الملك سيف بن ذي يزن كثير من السودان ، ومنذ البداية أسلم على يده صديقه الفارس سعدون الزنجي ، وميمون الهجام ، والملك أفرح ، وزوجاته شامة وتكرور ، وحتى المقلقل بن الملك سيف أرعد ، ووزير المقلقل عابد زحل الذي أسماه الملك سيف بن ذي يزن عبد الله (١٠٦/٤) ، كما أن المقلقل قد أصرَّ على الاشتراك في الجهاد تحت راية الملك سيف بن ذي يزن ومن أجل نشر دين الإسلام . وبإسلام المقلقل أسلم كثير من الحبشة والسودان من الرجال والبنات والصبيان (١٠٥/٤) ، وحين أراد الملك سيف بن ذي يزن التأكد من صحة إسلامهم قام و«جرب الرجال بهذا السيف [سيف أصف بن برخيا] واحداً بعد واحد حتيا انتهى فرأى إسلامهم صحيح ما فيه نفاق ولا تبريح ، فزادت محبتهم في قلبه واطمأن على نفسه واطمأن عليه أولاده ، ولا بقي هناك خوف ولا تنكيد» (١٠٧/٤) . ومن قبل هذا كان هناك كثير من ملوك السودان قد أسلموا على يد الملك سيف كما أسلمت معهم «عساكرهم وكذلك العوام ، وتركوا عبادة زحل جميع الأنام ، وانحط قدر زحل ، وما بقي له مقام ، وكل ذلك من فعل الملك سيف بن ذي يزن» (٧٦/٤) ، ثم أسلم على يد الملك سيف ثمانية وثلاثون سلطاناً من الحبشان والسودان (٤٠١/٤) . وهكذا سار الملك سيف مع عساكره ، وتبعه ملوك السودان بجيوشهم لنشر الإسلام في بقية الأرجاء ، وفي هذه المسيرة كان الملك سيف يتعامل مع الآخرين على أساس معادلة بسيطة تقول : إما الإسلام وإما القتال (٣٤٨/٣ - ١٣٦/٤ ، ١٥٣ ، ١٧١ ، ١٨٣ ، ١٩٣ ، ٣٤١) . وقد طبق الملك سيف هذه المعادلة حتى مع خصمه الأول الملك سيف

أرعد ، فحين أُسر هذا الأخير لم يُستعبد ، بل خيّرهُ الملك سيف بن ذي يزن بين الدخول في الإسلام أو الموت والهلاك ، وقال له : « ما بقي لك خلاص من ضيق الأقفاس إلا بكلمة الإخلاص ، (. . .) ، وإن لم تفعل ذلك أورشتك كأس المهالك » (١٠٢/٤) .

وعلى هذا ، لم يكن الملك سيف بن ذي يزن يهدف إلى استعباد الحبشان والسودان ، بل كان هدفه نشر دين الإسلام وإزالة عبادة زحل والنيران ، وهذان هدفان لا يجتمعان ؛ ذلك أن دخول المرء في الإسلام يعصمه من القتل ومن مذلة العبودية ، وفي المقابل فإن بقاء المرء على عبادة زحل والنيران يجعل حياته مهددة بالهلاك والإذلال . فحين وقف الملك سيف أمام الملك ياقوت قال له : « يا ملك ياقوت اعلم أنني أريد منك أن تترك هذا الضلال وتعبد الله الملك المتعال (. . .) ، وارجع عن الضلال وإلا أنزلت بك العذاب والنكال » (١٨٣/٤) ، وحين أرسل الملك سيف عفاشة بن عيروض إلى الجلائر ، تعجّب هذا الأخير منه واستفهم عنه وعما يريد ، فقال له : « أنا عفاشة أنا ابن عيروض خادم الملك سيف بن ذي يزن ، وهو الملك والسلطان ، وقد أتيتك أدخلك في دين الإسلام وعبادة الملك الديان ، وتترك عبادة النيران ، وهذا الذي أريد منك ، فما تقول في هذا الكلام قبل أن تشرب من كأس الحمام » (١٥٣/٤) ، وعفاشة هو أيضاً مَنْ خاطب الملك برهوت قائلاً : « إن أسلمت نجوت ، وإن نافقت أو شاققت هلكت » (١٧٠/٤) ، وهو كذلك من دعا جماعة الملك برهوت إلى الإسلام ، وذلك حين أمره الملك سيف أن يهدم قلعتهم على رؤوسهم إن لم يؤمنوا بالله ، وتركوا عبادة النار (١٧١/٤) .

إن هذا الهدف الذي صرّح به الملك سيف بن ذي يزن ، والذي رسمه له الراوي منذ افتتاحية السيرة ، إن هذا الهدف يقترض أن يكون معيار الآخرية في السيرة قائماً على أساس ديني لا عرقي ولا لوني كما حاول الراوي والمتنبئون الأوائل إيهامنا ، فالآخر ليس هو الأسود ولا هو الحبشي ولا الحامي ، بل هو الكافر المشرك عابد النار وزحل ، سواء كان من السودان أو من البيضان . ولعل استبطان السيرة لهذا المعيار الديني الحنيفي هو الذي قرّب بين هذه السيرة و«سيرة الأميرة ذات الهمة» على الرغم من الخلاف المبدئي بينهما . إن علاقة الأمير عبد الوهاب مع السودان تشبه إلى حد بعيد علاقة الملك سيف مع من أسلم من السودان ، وراوي «سيرة الأميرة ذات الهمة» يتحدث عن السودان بوصفهم جزءاً من «عساكر الإسلام» ، وراوي «سيرة الملك

سيف بن ذي يزن» يتحدث عنهم بوصفهم جزءاً من «عساكر الإسلام» أيضاً (١١٧/٢، ١١٩، ١٢٢). وإذا كان راوي «سيرة الأميرة ذات الهمة» يصف السودان بالأنجاء والكرام، فإن راوي «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» أيضاً يصف السودان في صفوف الملك سيف بالأعوان الأنجاء والكرام (٩٠/١، ٩٤، ٩٥). وكما كان الأمير عبد الوهاب يفرح إذا رأى أسود، ويتمنى لو يدخل جميع السودان في الإسلام «حتى يجاهد بهم في سبيل الله» (سيرة الأميرة ذات الهمة : ٩٢٣/١)، فكذلك كان الملك سيف ينظر إلى الآخرين بقدر حاجته إليهم من أجل الجهاد في سبيل الله، فحين أراد سعدون الزنجي أن يتقدم لمواجهة ميمون الهجاء، منعه الملك سيف وقال له : «أنا ما أمنعك عنه، وإنما لي غرض في أسره، لعل الله تعالى يهديه إلى الإيمان، فإن مثل ذلك من الفرسان المشهورة والأبطال المذكورة، وإذا كان على دين الإسلام ينفعنا في الجهاد، وبه نبلغ القصد والمرام، فإذا أردت الخروج إليه أنا ما أمنعك عنه ولكن إن قدرت عليه فلا تقتله، بل احترس على أسره كما قلت لك، لعل الله أن يهديه للإيمان ويبقى من حزب الرحمن» (٤٨٢/١). فكما حرص الأمير عبد الوهاب على إسلام الفارس الأسود أبو الهزاهز، كذلك حرص الملك سيف على أن يسلم ميمون الهجاء ومن قبله سعدون الزنجي، ولسعدون هذا موقف مع الملك سيف يذكر بموقف أبو الهزاهز مع الأمير عبد الوهاب، فقد سبق أن أشرنا إلى موقف أبو الهزاهز في مجلس هارون الرشيد في بغداد، فحين وصل الموكب ترجل الأمير عبد الوهاب وترجلت معه الناس جميعاً إلا أبو الهزاهز، فإنه لم يترجل أمام هارون الرشيد، بل صاح فيه : «يا صاحب العمامة الكبيرة والأودان الوسيعة، لم لا ترجل لعبد الوهاب مثل ما ترجل إليك، وتفعل في حقّه مثل ما فعل في حقك؟ فإن كنت خليفة البيضان فهو خليفة السودان» (٩٣١/١)، وامتنع أبو الهزاهز عن الترجل حتى طلب منه الأمير عبد الوهاب ذلك .

إن هذا الموقف شبيه بموقف سعدون الزنجي في مجلس الملك سيف أرعد، فحين وصل موكب الملك أفرح وسيف بن ذي يزن وسعدون الزنجي إلى ديوان الملك سيف أرعد، أجلس سيف أرعد الملك أفرح بجانبه، وجلس سيف بن ذي يزن بجانب الملك أفرح، وقبّل الجميع الأرض تحية لسيف أرعد إلا سعدون الزنجي «فإنه ما فعل شيئاً من ذلك، فإنه لما رأى الملك سيف [بن ذي يزن] هذا الملك سيف أرعد توقدت عيناه، وبقيت كأنها الجمرة في وسط رأسه، ولما جلس الملك سيف بن ذي يزن فما

قعد سعدون ، ونظر الملك سيف أرعد إلى الملك سيف بن ذي يزن قعد وسعدون واقف ولا خَدَمَ ولا سَلَمَ ، فقال للملك أفرح : من هذا الأبيض يا ملك أفرح ، ومن هذا الأسود البطل الجحجاح؟ فقال له الملك أفرح : اعلم يا ملك أن هذا وحش الفلا أنا ربيته واسمه سيف بن ذي يزن (. . .) وأما هذا الأسود فلا يخفأك أنه سعدون الزنجي» (١٩٦/١) ، وحين عرف سيف أرعد أن هذا الأسود هو سعدون الزنجي ، زجره ونهره وأمره بتقبيل الأرض بين يديه ، إلا أن سعدون امتنع وقال : «والله يا ملك أنا ا كنت أدخل بلدك ، ولا أبالي بجندك ، ولكن أنا الذي أتحمّل وقوفي بين يديك أستاذي الذي ألزمني أن أنظر إليك ، فقال : من أستاذك؟ فقال له : ملك العصر والزمن وصاحب الأراضى والدمن الملك سيف بن ذي يزن» (١٩٦/١) ، واستمر الجدل بينهما واحتدّ إلى درجة أن سعدون وصف سيف أرعد وجنده بالأغنام والأبقار ، ولم ينته الجدل بينهما إلا بتدخل سيف بن ذي يزن الذي طلب من سعدون السكوت ولزوم الأدب (١٩٧/١) ، ولولا تدخل سيف بن ذي يزن ما كان سعدون ليسكت ، وما كان للجدال أن ينتهي إلا بسفك الدماء .

وما يجمع بين موقف أبو الهزاهز وموقف سعدون الزنجي هو أنهما فارسان أسودان لا يحترمان ولا يستجيبان إلا لأستاذيهما أو قائديهما ، وهو الأمير عبد الوهاب في الحالة الأولى ، والملك سيف بن ذي يزن في الحالة الثانية . غير أن الاختلاف بين هذين الموقفين هو أن أستاذ أبو الهزاهز كان خليفة السودان ، وكان هارون الرشيد خليفة البيضان ، في حين كان أستاذ سعدون الزنجي ملك البيضان أو سيف البيضان ، وكان الملك سيف أرعد ملك السودان أو سيف السودان . إن الأستاذ في الحالة الأولى أمير أسود ، وفي الثانية ملك أبيض ، والخصم في الأولى كان خليفة البيضان ، وفي الثانية ملك السودان . غير أن هذا الاختلاف لم يؤثر في موقف الأمير عبد الوهاب من البيضان ، كما لم يؤثر في موقف الملك سيف من السودان ، بل كان يطمئن إليهم ويعتمد عليهم ، وربما كان ينتسب إليهم . وهذا هو الأمر الغريب في السيرة ، ذلك أن نسب سيف يرجع أحياناً إلى الجنّ ، وأحياناً - وهو الأغلب - إلى أبيه ذي يزن ، ومن هذا صاعداً إلى جدّه الأعلى سام بن نوح عليه السلام ، لكنّ ثمة إشارة ترد في السيرة قصداً أو عن طريق الخطأ ، تشير إلى أن نسب سيف بن ذي يزن يرتفع إلى كوش بن حام بن نوح لا إلى سام بن نوح! . فحين أخذ كيهوب الملك سيف إلى باب كنوز الست بلقيس ، كان شرط فتح الباب أن يتلو سيف نسبه وحسبه صحيحاً ،

فإن كان صادقاً فُتِح الباب ، وتقدّم سيف إلى حلقة باب الكنز ودَقّها على السندال ، «فصاحت أرهاط الجان الموكلين : شُلّت يداك وشمنت بك أعداك من أنت أيها الطارق؟ فقال : أنا الملك سيف بن الملك ذي يزن بن أسد البيداء بن حسان التبعي اليماني بن مهلول ماهيل بن أرجوان بن بحرون بن جندح بن حمير بن هانئ بن مروان بن شروان بن حمير بن عفيف بن كوش بن حام أخو سام بن نوح عليه السلام ، فلما أتمّ النسب انفتح له الباب ، وتساقطت الأقفال ، وصاحت أرهاط الجان : ادخل أنت المقصود وبالسعادة موعود» (٤١٢/٢) .

إن كوش بن حام ، بحسب بعض المرويات العربية ، هو أول السودان ، ولذا فإن سيف عربي أبيض ، لكنه ينتمي إلى أصول سوداء . وقد تكون هذه الإشارة واردة عن طريق الخطأ والخلط بين حام وسام ، لكنه خطأ لافتٌ وذو دلالة ، وخصوصاً أنه يرد في سيرة كثيراً ما يقرأها القارئ على خلفية المرجعية التاريخية لسيف بن ذي يزن كطارِد للأحباش من اليمن ، أو على خلفية المرجعية التاريخية لشخصية سيف أرعد كظالم للعرب والمصريين . وفي كلتا المرجعتين كان العربي يواجه عدواً حبشياً أسود ، تمثل في أبرهة في المرة الأولى ، وفي سيف أرعد في المرة الثانية ، كما أن كلتا المرجعتين كانت تستحث توخُّداً بين العرب عدنانيين وقحطانيين . وهو ما حاول راوي السيرة عمله سردياً من خلال شخصية سيف بن ذي يزن الحميري في نسبه ، الممهّد للنبي العربي العدناني الذي يظهر في آخر الزمان من سلالة معدّ بن عدنان . إن عاقبة هذا التوحيد لم تكن التفريق بين العرب الساميين والأحباش الحاميين ، إن في السيرة رغبة في الجمع بين الساميين والحاميين ، وهي رغبة تظهر منذ المجلد الثاني من السيرة . وهي رغبة كانت تصطدم برغبة مضادة في المجلد الأول ، حيث تصدر من أكثر من جهة ، والتي تبشّر بانتصار ذرية سام ، وإذلال ذرية حام .

تكشف هذه الوضعية في السيرة عن وجود رغبتين أو صوتين متعارضين ، الأول يسعى إلى التفريق بين الساميين والحاميين ، والثاني يسعى إلى الجمع والتوفيق بينهما . وهذا تعارض ربما تأسس على تعارض قائم بين الطابع الديني الإسلامي في السيرة ، وبين السياق التاريخي للعداوة بين المصريين العرب والحبشة السودان في القرن الرابع عشر الميلادي ، وهو تاريخ ظهور «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» بحسب ما قرّره أكثر من دارس لهذه السيرة . إن باحثاً كمثّل فاروق خورشيد يقرّر بأن السيرة الشعبية لا تعترف

بنطق التاريخ ، لكنه لم يجد بداً من الربط بين السيرة وسياقها التاريخي ، وهو كغيره ينطلق في تحديد سياق السيرة التاريخي من الإشارة الواردة في السيرة إلى شخصية «سيف أرعد» ، وتحديد سياق السيرة يقوده إلى تحديد سبب كتابتها ، فالمعطيات التاريخية تشير إلى أن حياة سيف أرعد كانت امتداداً لسلسلة من أعمال القسوة والإرهاب شنها والده «عمد أضيون» على المسلمين القاطنين في تلك البلاد والأقطار المجاورة ، ومن هنا فإن الفترة التي يرجّح أن السيرة كتبت فيها ، كانت قد شهدت «تجدد العداوة التقليدية بين الحبشة والعرب»^(١) ، والمصريين بصورة خاصة ، حيث «كانت الحبشة تمثل عند المصريين مركزاً من مراكز العدوان على العالم الإسلامي بعامه ، وعلى بلادهم بخاصة ، وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا على الوعي الشعبي وأن يظهر في تعبير الشعب عن نفسه»^(٢) من خلال السيرة بوصفها عملية تعويض فني أو ردّ فعل لما يعانيه من القلق والاضطراب نتيجة التهديد الحبشي الدائم لأمنه وسلامتها . وقد اختار الراوي شخصية سيف بن ذي يزن لأنها «شخصية عربية قامت بدور تاريخي معروف في حرب الأحباش»^(٣) ، وذلك في القرن السادس الميلادي .

إن سياق العداوة بين المصريين والأحباش في القرن الرابع عشر الميلادي يستحضر سياق العداوة التاريخية بين العرب والأحباش ، وذلك منذ العام ٣٢٥م حين استولى الأحباش على اليمن . وسياقات العداوة هذه استحضرت تلك الحكاية التوراتية التي تتضمن إدانة صريحة ودعوة بعقاب إلهي سيحلّ بسلالة حام . غير أن سياق العداوة التاريخية والمرجعية والأسطورية بين العرب والأحباش ، أو بين الساميين والحاميين اصطدم في السيرة بتسامح الدين الإسلامي تجاه جميع البشر من البيضان والسودان ، وخاصة المسلمين منهم . وإذا كان تكليف سيف بالحصول على كتاب تاريخ النيل وإجراء مياحه تعبيراً عن ضغط سياق العداوة التاريخية بين الأحباش والمصريين ، فإن تكليف سيف بنشر دين الإسلام وإبادة الكفر والكافرين تعبيراً عن الطابع الديني في السيرة ، ومن ثم عن قيم التسامح بين الأحباش والعرب . وقد حاول الراوي التوفيق بين هذين المؤثرين من خلال افتتاح السيرة بتكليف سيف

(١) - أضواء على السيرة الشعبية ، ص ١٢٢-١٢٣ .

(٢) - سيف بن ذي يزن (التقديم) ، ص ١٩ .

(٣) - المرجع نفسه ، ص ٢٠ ، وأضواء على السيرة الشعبية ، ص ١٢٨ .

بن ذي يزن بالقيام بمهمتين أساسيتين ، الأولى تتمثل في إظهار دين الإسلام وإبادة الكفر ، والثانية تتمثل في استرداد كتاب النيل . وإذا كانت المهمة الأخيرة تعبّر عن الدفاع عن قضية مصرية خالصة ، فإن المهمة الأولى تدافع عن قضية إسلامية تخصّ العربي كما تخص الحبشي . وبهذه الطريقة جمع الراوي بين الصوتين المتعارضين : سياق العداوة بين المصريين والأحباش ، وسياق التسامح الإسلامي الذي يجمع بين العرب والسودان . وإذا كان لا بدّ للشخصية أن تسير وفق ما رُسم لها ، فإن الملك سيف بن ذي يزن يتمكن من استرجاع كتاب تاريخ النيل ، كما أنه آمن بالله تعالى وشهد الشهادتين الحنيفيتين ، وأمن بدين إبراهيم ومحمد النبي العدناني المنتظر ، وسعى من أجل نشر هذا الدين ، ومات بعد أن أجرى مياه النيل إلى أرض مصر (٢٤٤/٣) ، وبعد أن جمع لنصرة دين الإسلام عساكر لا تعد ولا تحصى (٤٤٣/٤) ، وبعد أن اعتزل الناس للتعبد في الجبال البعيدة (٤٤٦/٤) .

٢ . ٣ ألف ليلة وليلة : السودان والشهوانية المفرطة

لم تخلُ كل السير الشعبية من اختراقات التخيل العربي الذي شكّل صورة سلبية عن السودان ، وهذا ينسحب على «سيرة الملك سيف بن ذي يزن» ، كما ينسحب على «سيرة بني هلال» و«سيرة الأميرة ذات الهمة» ، و«سيرة عنتره بن شداد» ، غير أن مروية شعبية لم تبلغ في موقفها السلبي والحاسم من السودان ما بلغته تلك الحكايات العجائبية العابرة للثقافات التي انتهت إلى الثقافة العربية الإسلامية ، وهي «ألف ليلة وليلة» .

وقد يبدو من التسرّع الحديث عن «ألف ليلة وليلة» بوصفها إحدى مكونات التخيل العربي وتجلياته ، في حين أنها عمل تداولته ثقافات عدة ، وتنقل بين الهنود والفرس حتى استقرّ في الثقافة العربية الإسلامية . فكيف يؤخذ مثل هذا العمل كأحدى تجليات التخيل العربي وهو ليس نتاجاً خالصاً له على خلاف الوضع مع السير الشعبية؟ والحقيقة أن معضلة انتماء هذا العمل لم تحسم نهائياً ، وكل البحوث الكثيرة والمعمّقة التي قام بها باحثون عرب ومستشرقون لم تصل إلى نتائج محددة ونهائية في هذا الشأن . وفي مسرد شامل لآراء الباحثين حول أصول هذا العمل ومصدره اكتشف عبد الله إبراهيم أن لائحة آراء الباحثين متباينة «وهي تتراوح بين عدّه هندياً أو فارسياً أو عربياً أو خليطاً من الجميع أو بعضها ، وتكشف أيضاً أن الآراء

الخاصة بمصدر الكتاب تقرنه بـ«هزار أفسانه» وحكايات عربية ألفت ودمجت فيه ، كما تكشف عن خلاف في الرأي حول مؤلفه ، وتاريخ تأليفه وجمعه»^(١) .

إن ما كشف عنه عبد الله إبراهيم في كتابه «السردية العربية» لا يقودنا إلى حسم معضلة أصول «ألف ليلة وليلة» ، ولا يحملنا على قراءتها كما لو كانت تجلياً خالصاً للمتخيّل العربي ، لكنّ ما يقرن بين هذا العمل وبين المتخيّل العربي كون هذا العمل انتشر في الثقافة العربية الإسلامية ، وكون هذه الثقافة قد استقبلته وتقبّلتها واحتضنته ، كما لو كان هذا العمل وافق مزاجها ولبّى رغباتها ، فصار منها وينتسب إليها ، فدرب أخ لك لم تلده أمك» ، ورب نص لك لم تنتج ثقافتك ، ثم «إن تداول ما هو أعجمي وسط بنية ثقافية عربية إسلامية ، خلال مدة طويلة مثل هذه ، يجردّه من خصائصه ، ويكسبه خصائص جديدة»^(٢) . إن الثقافة بوصفها الذاكرة المشتركة للجماعة ، تعمل كأية ذاكرة فردية من خلال ثلاث آليات أساسية : الزيادة الكمية من خلال اكتساب معارف وخبرات ونصوص جديدة ، وإعادة توزيع هذه المعطيات ، ونسيانها^(٣) . فإذا افترضنا أن لـ«ألف ليلة وليلة» أصلاً أعجمياً ، فإن هذا العمل لم يبق على أعجميته حين دخل إلى الثقافة العربية الإسلامية كزيادة كمية في بادئ الأمر ، فاندمج فيها وأعيد توزيعه بحيث تنوسي أصله الأعجمي ، وحُذف منه وأضيف إليه وأعيدت صياغة بعض حكاياته فصار خلقاً جديداً ، ينتمي إلى مآله أكثر من انتمائه إلى أصله . ومن هذا المنطلق يمكننا قراءة هذا العمل بوصفه تجلياً من تجليات المتخيّل العربي ، بل يمكننا قراءته بوصفه واحداً من أهم مكوّنات هذا المتخيّل وخصوصاً فيما يتعلّق بإشاعة متعمدة وتكرار مقصود لصورة السودان بوصفهم شهوانيين مفرطين في رغباتهم البهيمية والمتوحشة ، حيث العبد الأسود شهواني وأكل للحوم البشر .

ليس معنى ذلك أن «ألف ليلة وليلة» هي أول من أنتج هذا النوع من التمثيلات عن السودان ، فقد ذكرنا في الفصل الثاني أن مثل هذه التمثيلات كانت شائعة في الثقافة العربية الإسلامية ، وفي وقت مبكر قبل ظهور الإسلام وبعده في القرن الأول والثاني الهجريين ، غير أن الذي فعلته «ألف ليلة وليلة» هو أنها جمعت كل ما تناثر

(١) - السردية العربية ، ص ٩٠ .

(٢) - المرجع نفسه ، ص ٨٨ .

(٣) - انظر : On the Semiotic Mechanism of Culture, P.413 .

هنا وهناك في نص واحد ، فكوّنت مجموعة من الحكايات المتكررة على نحو لافت ، حكايات عن عبيد سود شهوانيين يفسقون مع نساء أسيادهم ، وهم في الغالب عبيد سود متوحشون يأكلون لحوم البشر وكأنهم يأكلون لحوم الطيور (٢١٩/١ - ١٣/٣ ، ٤١٦ ، ٤١٧ - ٤٤/٤ ، ٢٠٩) . وهي حكايات ذات حبكة سردية متماثلة ، وأحداثها تجري في مسار سردي واحد ، يبدأ بمشهد الغواية والإغراء ، ثم مشهد عن واقعة جنسية بين سيدة وعبد أسود ، وينتهي بإيقاع العقاب على السيدة والعبد الأسود معاً . وقد صدرت «ألف ليلة وليلة» هذا النوع من الحكايات إلى متون متباينة ، واحتفظت هذه الحكايات في كل مرة بحبكتها السردية المتماثلة ، وبالإدانة الثقافية لهذه الحكايات التي تستر بالفكاهة أو الإمتاع أو المؤانسة لتمرر تمثيلاتها الانتقاصية عن السودان (الأخر الخارجي) ، وعن المرأة (الأخر الداخلي) معاً .

٢ . ٣ . ١ السيدة والعبد الأسود : انتظام السرد وزعزعة النظام

تمثل حكايات الخيانة بين «السيدة والعبد الأسود» نوعاً سردياً فرعياً متميزاً في الثقافة العربية الإسلامية ، فهذه الحكايات تمتلك ميزات مخصوصة تميزها عن غيرها من الأنواع السردية الفرعية الأخرى مثل حكايات «الحمقى والمغفلين» ، و«البخلاء والطفيليين» ، و«الصعاليك المتشردين» ، و«الأولياء الصالحين» وغيرها . وهي كمثال هذه الأنواع قد توجد مستقلة ، وقد تندمج ، وهو الأغلب ، في غطاء سردي أكبر منها كالسيرة الشعبية ، والسرد الخرافي أو العجائبي وغيرهما . وتكمن خصوصية هذا الحكايات كنوع سردي فرعياً في اشتغالها على نسق عاملي ثابت ، وحبكة سردية منتظمة . ولتوضيح هذه الخصوصية في إمكاننا الاستعانة بنموذج غريماش عن العوامل في السيميائيات السردية .

يتألف نموذج غريماش^(١) عن العوامل من ثلاثة محاور وستة عوامل ، وهذه المحاور

(١) - للمزيد عن النموذج العاملي عند غريماش يمكن الرجوع إلى :

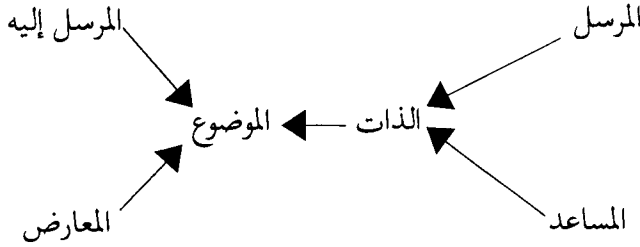
Structuralism & Semiotics, Pp. 87 - 95 . -

- نبيلة إبراهيم ، فن القص : في النظرية والتطبيق ، (القاهرة : دار غريب ، د.ت) ، ص ٤٣ .

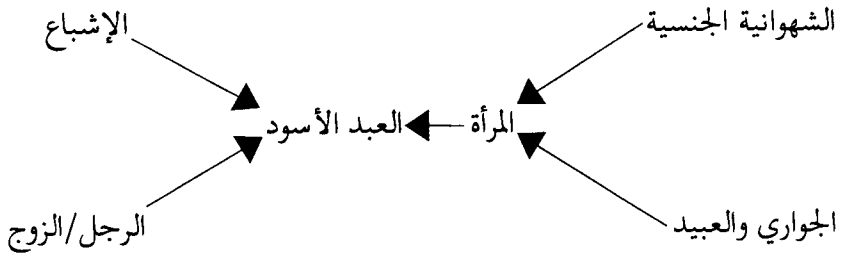
- حميد حمداني ، بنية النص السردية ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط ١ ،

١٩٩١) ، ص ٣١-٣٧ .

هي : محور الرغبة الذي يربط بين الذات التي ترغب والموضوع المرغوب فيه ، ومحور الإبلاغ أو التواصل الذي يجمع بين المرسل الباعث على الفعل والمرسل إليه المستفيد من الفعل ، ومحور الصراع الذي يجمع بين المعيق أو المعارض الذي يقف في وجه مساعي الذات من أجل تحقيق رغباتها ، وبين المساعد الذي يعين الذات على الوصول إلى موضوع رغبتها . وعلى هذا ستكون العلاقة بين هذه المحاور بالصورة التوضيحية التالية :



وبالاستعانة بهذا النموذج ، سيكون بإمكاننا توصيف العوامل الفاعلة في حكايات «السيدة والعبد الأسود» بالشكل التالي :



فالمرأة والعبد الأسود يمثلان «محور الرغبة» الذي يجمع بين ذات المرأة التي ترغب وتبحث عن الإشباع الجنسي ، وبين الموضوع المرغوب فيه وهو هنا العبد الأسود ، والذات هنا في حالة انفصال عن موضوع الرغبة ، ولذا فهي ترغب في الاتصال به بأية طريقة حتى بالاحتيال والكيد . وتمثل شهوانية المرأة هنا عامل المرسل الدافع والمحرك لرغبة الذات ، في حين يمثل الإشباع وتحقيق اللذة عامل المرسل إليه ، وهذان العاملان يشكلان في نموذج غريماس «محور الإبلاغ أو التواصل» . أما «محور

الصراع» الذي يجمع بين المعارض والمساعد ، فيمثله في هذه الحكايات كلٌّ من الرجل/الزوج بوصفه العامل المعيق الذي يعمل على منع الذات من الاتصال بموضوع رغبته ، والجواري والعبيد بوصفهم المساعدين الذين يقفون إلى جانب الذات ويعملون على توفير الظروف لتحقيق رغباتها .

ويمثّل «محور الرغبة» العلاقة الرئيسية في الحكاية ، وهذا العلاقة بمثابة العمود الفقري داخل النموذج العاملي ، إنها مصدر للفعل ونهاية له . ومن هنا تمثّل المرأة كذات راغبة ، والعبد الأسود كموضوع مرغوب فيه أهم عاملين في حكايات «السيدة والعبد الأسود» . فهذه الحكايات عبارة عن رحلة بحث تقوم بها المرأة من أجل الحصول على موضوع رغبته وهو العبد الأسود ، وذلك من أجل تحقيق الإشباع وإطفاء لهيب الشهوانية المتأججة لديها . وكثيراً ما تصل المرأة إلى العبد الأسود ، وكثيراً ما تنال منه مبتغاه ، إلا أن هذه الرغبة لا تبلغ منتهاها ولا تصل إلى درجة الإشباع ، بل تظل رغبة مفتوحة ، وبهذا تبقى الحكاية رحلة بحث عن الإشباع الذي لا يتحقق ، بل قد تنتهي هذه الرغبة بالكبح والعقاب ، وهي النهاية الأكثر تكراراً في هذه الحكايات . وهو ما يرجّح الاحتمال الذي سنذكره في ختام هذا القسم من الكتاب ، وهو أن تكون هذه الحكايات قد صيغت صياغة ذكورية سيادية ، فهي تدين المرأة ، وتستنقص العبد الأسود . ومن هنا فإن البنية العاملة لهذه الحكايات قابلة لأن تُعرض بطريقة مختلفة ، وذلك بأن يكون الرجل/السيد هو الذات التي ترغب ، وحفظ الرجولة هو موضوع الرغبة ، أما المرأة والعبد الأسود فهما من يعترض طريق الرجل/السيد ، ويحولان دون احتفاظه برجولته ، فمادام هناك امرأة تشتهي ، وعبد شهواني فإن رجولة الأسياد الذكور تظل في تهديد دائم .

وتتكشّف الصياغة الذكورية لهذه الحكايات من خلال تأمل مسارها السردية ، فهي تجري وفق هذا التتابع للوظائف السردية :

غياب الزوج ◀ استدعاء العبد الأسود ◀ الراودة ◀ الواقعة ◀ الافتضاح ◀ العقاب

إن حبكة السرد في حكايات «السيدة والعبد الأسود» في «ألف ليلة وليلة» تنتظم وفق هذا التتابع ، فهي تبدأ بغياب الزوج أو افتقاده بالنسبة للمرأة غير المتزوجة ، وتنتهي بإيقاع العقاب على المرأة والعبد معاً . ومجرى السرد في «الحكاية

الإطارية» ينتظم بهذه الطريقة ، فأحداث تلك الحكاية تدور حول ملكين شقيقين من ملوك العجم ، اسم الأول شهریار ، والثاني شاه زمان ، وكلاهما كان يحكم على بلاد استقامت بالعدل ، حتى اشتاق شهریار إلى شاه زمان ، فأرسل إليه ليزوره ، فوافق شاه زمان وخرج قاصداً أخاه شهریار ، وفي الطريق تذكر حاجة نسيها في قصره ، فرجع ودخل قصره فإذا به يرى زوجته راقدة في فراشه معانقة عبداً أسود ، فسل سيفه وقتل الاثنين في الفراش ، ثم سافر إلى أخيه وهو مهموم مغموم . ولما رأى شهریار أخاه على هذه الحالة طلب منه مرافقته في رحلة صيد لعل صدره ينشرح ، لكنه يرفض فيخرج شهریار وحده ، ويبقى شاه زمان في القصر الذي يشتمل على شبابيك تطل على بستان أخيه ، فظفر وإذا باب القصر قد فُتح وخرج منه عشرون جارية وعشرون عبداً ، وامرأة أخيه تمشي بينهم وهي في غاية الحسن والجمال ، حتى وصلوا «فسقية» خلعوا ثيابهم ، وإذا بالملكة تنادي على عبد أسود اسمه مسعود ، فيجيئها ويعانقها ويواقعها ، وكذلك فعل بقية العبيد والجواري . ولما رأى شاه زمان ذلك هانت عليه مصيبتة وزال عنه همه ، وحين رجع شهریار من صيده تعجب من حال أخيه ، فسأله عن الأمر ، فأخبره بقصته مع زوجته التي رآها في فراشه مع عبد أسود ، وأعاد عليه كل ما رآه في بستان القصر . بعدها قرر شهریار أن يرى ذلك بعينه ، فأشيع في القصر أن الملك خرج في رحلة صيد ، فيما هو متخفٍ في القصر مع أخيه بجانب الشباك ، وبعد ساعة خرج العبيد والجواري وسيدتهم وفعلوا كما قال شاه زمان ، فطار عقل شهریار بما رأى ، وقرر مغادرة القصر هو وأخوه ، ثم إنهما وصلا إلى شجرة بجانب البحر ، وجلسا يستريحان ، وإذا البحر قد هاج وخرج منه عمود أسود فخافا وصعدا إلى أعلى الشجرة ، وهما يراقبان ماذا سيحدث ، وإذا بجنيّ طويل عريض يحمل فوق رأسه صندوقاً ، وهو يتجه نحو الشجرة ، فلما وصل جلس وفتح الصندوق وأخرج منه علبة ، ثم فتحها فخرجت منها صبية جميلة ، كان الجني قد اختطفها ليلة عرسها ، ثم نام النبي وهو واضع رأسه على ركبته ، فرفعت رأسها ورأت الملكين أعلى الشجرة ، ورفعت رأس الجني عنها ووقفت تحت الشجرة ، وطلبت منهما النزول لمواقعتهما ، فنزلا وفعلما ما أرادت ، ثم طلبت خاتميهما لتضيفهما إلى الخمسمائة والسبعين خاتماً هي مجموع الرجال الذين واقعوها وهي في أسر هذا العفريت . وحين رأى الملكان ذلك أقرآ بعجزهما أمام كيد النساء وحيلهن ، وعلمتا أن المرأة متى أرادت أمراً لم يغلبها شيء لا جني ولا ملك ، ثم إنهما رجعا إلى مدينة شهریار ، وحين دخل هذا قصره

رمى عنق زوجته وأعناق جميع العبيد والجواري ، وأراد الانتقام لذلك فصار كلما يأخذ بنتاً بكراً يزيل بكارتها ويقتلها من ليلتها ، وبقي كذلك مدة ثلاث سنوات ، حتى لم يبق في المدينة بنتاً في سن الزواج ، ثم تظهر شهرزاد لتنبري للدفاع عن بنات مدينتها بأن تكون سبباً لخلاصهن من هذا العقاب الجماعي الذي لا يرحم (١٣/١ - ١٦) .

تتطابق حكاية شاه زمان وزوجته الخائنة مع حكاية شهريار وزوجته الخائنة أيضاً ، وذلك من حيث حبكتهما السردية ومجرى الأحداث فيهما ، حيث زوجة الملك تخونه وتواقع عبداً أسود ، ثم يكتشف الملك هذه الخيانة فيُنزل عقابه الذي يقضي على الزوجة والعبد . وبالطريقة ذاتها تتألف أحداث حكاية الشيخ الثالث صاحب البغلة في حكاية «التاجر والعفريت» ، يقول الشيخ : «أيها السلطان ورئيس الجان ، إن هذه البغلة كانت زوجتي ، سافرت وغبت عنها سنة كاملة ثم قضيت سفري وجئت إليها في الليل ، فرأيت عبداً أسود راقداً معها في الفراش ، وهما في كلام وغنج وضحك وتقيل ، فلما رأيتني عجلت وقامت إليّ بكوز فيه ماء ، فتكلمت عليه ثم رشتني وقالت أخرج من هذه الصورة إلى صورة كلب ، فصرت في الحال كلباً» (٢٢/١) ، ولم يرجع هذا الشيخ إلى صورته الأولى إلا بعد أن رشته ابنة جزّار بماء ، فعاد إلى صورته الأولى ، وطلب منها أن تسحر زوجته ، فأعطته قليلاً من الماء ، ثم جاء إلى زوجته ورشّه عليها وهي نائمة فانقلبت إلى بغلة . وهكذا فإن التطابق واضح بين هذه الحكايات الثلاث ، بل بين معظم الحكايات من هذا النوع ، إلا أن الفرق بين العقاب في الحكايات الثلاث أنه في الأولى والثالثة عقاب فردي يطال مرتكب الإثم وحده (السيدة الخائنة والعبد الأسود) ، في حين أن العقاب في الثانية عقاب جماعي يطال زوجة الملك والعبد مسعود وجميع الجواري والعبيد ، بل إنه يطال جنس النساء العذراوات ممن يتحملن الوطء كما تقول الحكاية (١٥/١) ؛ والسبب أن الجنس في حكاية شاه زمان والشيخ صاحب البغلة يمارس بين الزوجة والعبد الأسود فقط ، في حين أن حكاية شهريار تصوّر مشهداً لممارسة جنسية جماعية . والأمر الثاني أن الخيانة في حكاية شاه زمان والشيخ كانت تنقص السرية والتخفي ، فشاه زمان وجد زوجته مع العبد الأسود في فراشه بعد منتصف الليل لا في وضوح النهار ، وكذا الشيخ فإنه جاء من سفره ليلاً ليصدم بزوجه وهي تخونه مع عبد أسود راقد معها في الفراش . أما الخيانة في حكاية شهريار فتتعمد المجاهرة في

ممارسة جنسية مشاعية بدائية ، فالطقس الجنسي في هذه الحكاية لا يمارس في غرفة مستورة داخل القصر كما في حكاية شاه زمان ، أو في البيت كما في حكاية الشيخ ، بل إنه يمارس خارج أستار الغرف ، في بستان القصر ، وهو طقس يبدأ في وَضَح النهار وينتهي بنهايته ، ولذا يقول الراوي بأنهم بقوا متعانقين متواقعين «ولم يزالوا حتى ولّى النهار» (١٤/١) ، «واستمروا كذلك إلى العصر» (١٤/١) .

تستبطن هذه الحكايات فكرتين متشابكتين : الأولى وهي القائلة بشهوانية السود المفرطة ، والثانية وهي القائلة برغبة المرأة الجنسية غير المحدودة ، وبما تتصف به المرأة من كيد واحتيال يعينانها على إشباع هذه الرغبة الجامحة كما في حالة الصبية التي اختطفها الجنّي ليلة عرسها ، ووضعها في علبة ، ووضع العلبة في صندوق وضع عليه سبعة أقفال ورماء في قاع البحر ، ومع ذلك لم تمنع هذه التحصينات هذه الصبية من خيانة هذا العفريت الضخم مع خمسمائة واثنين وسبعين رجلاً . ولعل هذه الفكرة الثانية ، أي رغبة المرأة الجنسية التي لا ترتوي واتصافها بالكيد والاحتيال ، هي المقصودة وهي موضع التركيز في هذه الحكايات ؛ ولذا يقرّر شهريار قتل كل بنت يتزوجها ، في حين لا يذكر الراوي أن شهريار قرّر أن يقتل كل عبد أسود يشاهده في حياته . ومع ذلك فإن قتل العبيد السود المفرطين في شهوانيتهم يمكن أن يتم وفي صورة إبادة جماعية رمزية ، وذلك من خلال الخضاء أو قطع ذَكَر العبد الأسود . فإذا كان دنس المرأة لا يُطَهَّر بغير القتل ، فإن دنس العبيد السود يطَهَّر بالقتل أو بقطع الذكر والخضاء ، أي بإزالة أسباب الدنس كما في حكاية العبيد الثلاثة المخصيين في حكاية «غانم بن أيوب» .

تبدأ كل حكاية من هذا النوع بالخيانة وتنتهي بإيقاع العقاب ، وسواء كانت هذه الحكايات من حكايات «ألف ليلة وليلة» أو من حكايات شبيهة بهذه الحكايات موجودة في متون أخرى في الثقافة العربية الإسلامية . إن المبادرة بالخيانة قد تأتي من العبد الأسود ، وقد تأتي من المرأة وهو الأغلب ، أما العقاب فيتمثل في قتل المرأة والعبد الأسود معاً أو إخصاء هذا الأخير . ومن الحكايات التي انتهت بقتل العبد الأسود حكاية شاه زمان وشهريار ، وعلى غرار ذلك وردت حكاية يرويه الميّداني عن امرأة مُرّة الأسد ، «وكانت من أجمل النساء في زمانها ، وإن زوجها غاب عنها أعواماً فهُويت عبداً لها حامياً كان يرعى ماشيتها ، فلما هَمَّت به أقبلت على نفسها ، فقالت : يا نفسُ لا خير في الشَّرَّة ، فإنها تفضح الحُرَّة ، وتُحدث العرَّة ، ثم أعرضت

عنه حيناً ثم همّت به ، فقالت : يا نفسُ موتة مريحة خير من الفضيحة ، وركوب القبيحة ، وإياك والعار ، ولُبّوس الشنار ، وسوء الشعار ، ولؤم الدثار ، ثم همّت به وقالت : إن كانت مرّة واحدة ، فقد تصلح الفاسدة ، وتكرم العائدة ، ثم جَسَرت على أمرها فقالت للعبد : احضر مبיתי الليلة ، فأتاها فواقعها ، وكان زوجها عائفاً مارداً ، وكان قد غاب دهرًا ثم أقبل أثبًا ، فبينما هو يطعم إذ نعب غراب فأخبره أن امرأته لم تفجر قط ، ولا تفجر إلا تلك الليلة ، فركب مرّة فرسه وسار مسرعاً رجاء إن هو أحسها أمّنها أبداً ، فانتهى إليها وقد قام العبد عنها ، وقد ندمت وهي تقول : خير قليل وفضحت نفسي ، فسمعتها مرّة فدخل عليها وهو يُرعد لما به من الغيظ ، فقالت له : ما يرعدك؟ قال مرّة يُعلم أنه قد علم ، خير قليل وفضحت نفسي ، فشهمت شهقة وماتت (. . .) ثم قام إلى العبد فقتله»^(١) .

تشارك هذه الحكاية مع حكايات فسوق السناء مع العبيد في «ألف ليلة وليلة» في الحبكة السردية ، وفي عنصر مشترك آخر هو التركيز على شهوانية العبيد والنساء معاً ، فزوجة مرة الأسدي هويت عبدها وطالبتة بمواقعها لغياب زوجها عنها أعواماً ، وكأن الحكاية تقول : إن المرأة لا تصبر عن الجنس حتى لو كانت صالحة ومن النوع الذي إذا ضُبِطت انضبطت ، فهي لا ترتوي من الجنس ، ولا تصبر على الامتناع عنه ، وما يروى أن الخليفة عمر سأل «ابنته حفصة : كم تصبر المرأة عن الرجل؟ فقال : ستة أشهر»^(٢) . وفي حكاية يرويها النفزاوي سأل أحد الملوك امرأة اختطفها أحد العبيد السود وراودها عن نفسها عاماً فلم تستجب له ، قال الملك : «كم تقدر المرأة تصبر على النكاح ، فخرجت وقالت : يا مولاي المرأة الخيرة تصبر على النكاح ستة أشهر ، والمرأة التي ليس لها أصل ولا عرض لو أصابت ما قام الرجل عن صدرها»^(٣) . وامرأة مرّة الأسدي لم تفجر قط ، لكن غياب زوجها عنها أعواماً

(١) - أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني ، مجمع الأمثال ، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم ، (بيروت : دار الجليل ، ط : ٢ ، ١٩٨٧) ، ج : ١ ، ص ٤٢٧ .

(٢) - جلال الدين السيوطي ، الوشاح في فوائد النكاح ، (ليبيا : تالة للطباعة والنشر ، ط : ١ ، ٢٠٠٢) ، ص ١٣٨ .

(٣) - أبو عبد الله عمر بن محمد النفزاوي ، الروض العاطر في نزهة الخاطر ، تح : جمال جمعة ، (لندن : دار رياض الرئيس ، ط : ٢ ، ١٩٩٣) ، ص ٦١ .

اضطرها إلى الفجور مع عبد أسود . وقد حمل هذا الغياب نساء كثيرات على الفجور ، فقد « قيل لابنة الحُسّ: ما أزنّاك؟ أو قيل لها: لم حملت؟ أو قيل: لم زنت وأنتِ سيدة قومك؟ فقالت: قُرب الوسّاد ، وطول السّواد [الجماع] »^(١) .

قلنا إن عقاب المرأة الزانية يكون بالقتل ، أما العبد الأسود فإما أن يُقتل ، وإما أن يخصى كما في حكاية العبيد الثلاثة المخصيين في حكاية «غانم بن أيوب» . أما العبد الأول فقد أخصي ؛ لأنه واقع ابنة سيده الذي اشتراه صغيراً ، وتركه يتربّى مع ابنته الصغيرة التي كان يلاعبها ويلطفها إلى أن صار عمره اثنتي عشرة سنة ، وصار عمر البنت عشر سنين ، وكانوا لا يمنعونها عنها ، فدخل يوماً عليها وهي جالسة في خلوة متعطّرة متزيّنة ، فلاعبته ولاعبها ، فنفر إحليله وانتصب ، فدفعته على الأرض فوقع على ظهره ، وركبت على صدره وصارت تتمرّع عليه ، فأنكشف إحليله ، فلما رأته نافرأ أخذته بيدها وصارت تحك به أشفار فرجها من فوق لباسها ، فهاجت الحرارة فيه وحضنها ، وما شعر إلا وإحليله «قد فثق لباسها ودخل في فرجها وأزال بكارتها» (٢٢٠/١) ، ثم إن أهلها أمسكوه على غفلة وأخصوه انتقاماً لشرف ابنتهم ، وحماية لبنات غيرهم .

أما العبد الثاني فحكايته لا دخل لها بالجنس ، فهو لم يواقع سيدته ولا بنتها كالأول ، وكل عيبه أنه كان يكذب على الجلابين في كل سنة مرّة حتى يوقع فيما بينهم ، وفي مرة كذب على سيده بأن زعم أن زوجته وأولاده قد ماتوا ، وراح إلى الزوجة وأخبرها بأن زوجها قد مات ، فاضطرب الجميع وتسبب في إصابة سيده بالكساح ، فغضب عليه وقرّر بيعه ، لكن العبد خرّب بيت سيده وأتلف بعض متاعه ، فأخذ سيده إلى الوالي فضربه علقّة شديدة غاب على إثرها عن الدنيا ، ثم جاء سيده بالمزئّن وأحصاه وكواه ، فلما أفاق قال له سيده : «مثل ما أحرقت قلبي على أعزّ شيء عندي ، أحرقت قلبك على أعزّ شيء عندك» (٢٢٥/١) . ومن الواضح أن لا علاقة لهذه الحكاية بالرغبة الجنسية ، لكن سيد العبد يريد أن يعاقب عبده الأسود بعقاب يكون في أهمية الجرم الذي ارتكبه ، فإذا كان البيت والمتاع والمال هي أهم ما عند السيد وأعزّ ما يملك ، فإن السيد يعلم أن أعزّ ما عند هذا العبد الأسود هو قوته الجنسية ، وهكذا فإن العقاب لم يكن من جنس الجريمة ، لكنه كان مساوياً لها من حيث الأهمية والمكانة عند الاثنين .

(١) - لسان العرب ، مادة (سود) .

أما العبد الثالث فيمثل القوة الجنسية المفرطة غير المحدودة ، والمستعصية على الكبح أو الترويض . إنه عبد قطعت «خصيته» ، ولكنه ، وذلك باعترافه ، يستحق أكثر من ذلك ؛ لأنه نكح سيده وابن سيده معاً (٢٢٥/١) . وقد يطبق العقابين ، الخصاء والقتل ، على هؤلاء العبيد السود الشهوانيين كما هو الحال في حكاية قريبة من أجواء «ألف ليلة وليلة» ، يرويها شهاب الدين الألبشيحي في «المستطرف» ، وهي عن عبد أسود واقع مولاته ، وقطع ذكر مولاه ، وقتل أولاده ، فكان جزاءه أن قطع ذكره وقتل ، وأخرج كل السود من المملكة . تقول الحكاية : إن عمرو الأعجمي كان والياً على السند «فكتب إلى موسى الهادي أن رجلاً من أشراف الهند من آل المهلب بن أبي صفرة اشترى غلاماً أسود فرباه وتبناه ، فلما كبر وشب اشتد به هوى مولاته فراودها عن نفسها فأجابته ، فدخل مولاه يوماً على غفلة منه من حيث لا يعلم ، فإذا هو على صدر مولاته ، فعمد إليه ، فجبّ ذكر ، وتركه يتشطح في دمه ، ثم أدركته عليه رقة وندم على ذلك ، فعالجه إلى أن برئ من علته ، فأقام الغلام بعدها مدة يطلب أن يأخذ ثأره من مولاه ، ويدبر عليه أمراً يكون فيه شفاء غليله ، وكان لمولاه ابنان أحدهما طفل ، والآخر يافع ، كأنهما الشمس والقمر ، فغاب الرجل يوماً عن منزله لبعض الأمور ، فأخذ الأسود الصبيين فصعد بهما على ذروة سطح عال فنصبهما هناك ، وجعل يعللهما بالمطعم مرة ، وباللعب أخرى إلى أن دخل مولاه ، فرفع رأسه فرأى ابنه في شاحق مع الغلام ، فقال : ويلك عرضت ابني للموت ، قال : أجل ، والله الذي لا يحلف العبيد بأعظم منه ، لئن لم تجب ذكرك مثل ما جببتني لأرمين بهما ، فقال : الله الله يا ولدي في تربيتي لك ، قال : دع هذا عنك ، فوالله ما هي إلا نفسي ، وإنني لأسمح بها في شربة ماء ، فجعل يكرر عليه ، ويتضرع له ، وهو لا يقبل ذلك ، ويذهب الوالد يريد الصعود إليه فيدليهما من ذلك الشاحق ، فقال أبوهما : ويلك اصبر حتى أخرج مديّة وأفعل ما أردت ، ثم أسرع وأخذ مديّة فجبّ نفسه ، وهو يراه ، فلما رأى الأسود ذلك رمى الصبيين من الشاحق فتقطعا . وقال : إن جبك لنفسك ثأري ، وقتل أولادك زيادة فيه ، فأخذ الأسود وكتب بخبره لموسى الهادي ، فكتب موسى لصاحب السند بقتل الغلام (. . .) وأمر أن يخرج من مملكته كل أسود ، فما ترى أردأ من العبيد ، ولا أقل خيراً منهم»^(١) .

(١) - المستطرف في كل فن مستظرف ، م : ٢٠ ، ص ٧٩ - ٨٠ .

وفي حكاية هي أقرب ما تكون إلى أجواء «ألف ليلة وليلة» ، يحكي النفرزاوي حكاية عن عبد أسود اسمه ضرغام^(١) ، كان عبداً لوزير الملك ، فهرب واختفى في مكان شاهق لا يراه أحد ، واجتمعت عنده نساء كبار المسؤولين في المملكة ، فمنهن زوجة الوزير الأعظم ، وزوجة القاضي ، وامرأة الكاتب ، وامرأة الوزير الأصغر ، وامرأة رئيس المفتين ، وامرأة المتوكل على بيت المال ، وابنة الكاتب على الخزانة ، وابنة أمين المؤذنين ، وابنة أمين البنائين وغيرهن ، وكان هذا العبد يفسق معهن ، وكان مولعاً بالنكاح والشراب ، ولا يهدأ من النكاح ليلاً ولا نهاراً ، وكان معه عبيد وجواري يمارسون الجنس بصورة جماعية مكشوفة كحال العبد مسعود وزوجة شهریار وعبيدها وجواريها . وحين اكتشف الملك من هذا الفعل وتحقق من صدقه ، أمر بالعبد فضربت أعناقهم ، فيما عذب الملك العبد ضرغام بصورة فظيعة ، حيث جدد أنفه وأذنيه وشفتيه وذكره وجعله في فمه ، وصلبه على السور ، وعلق جميع أصحابه السبعة ، ثم أمر الوزير بطلاق أهله .

وهكذا تتكرر الحكايات لتوهم بأن الجنس هو أعز ما يملكه العبد الأسود ، وأنه أعز عليه من نفسه ، فالعبد الأسود في حكاية الأبيهي يغامر بنفسه ويهون من شأنها ، وهي عنده لا تساوي شربة ماء ، كل ذلك من أجل الانتقام من قطع ذكره ، كما لو كان الذكر (رمز الجنس) هو أعز شيء على قلب العبد الأسود ، وكما لو كانت الشهوانية من خصائصه الجوهرية ، يوجد بوجودها ، ويزول بزوالها ، كما هو الشأن مع المرأة تماماً . فشهوة المرأة المفرطة في «ألف ليلة وليلة» تتأسس على الفكرة الشائعة في المتخيل العربي عن الرغبة الجنسية التي لا ترتوي لدى المرأة ، حيث «خَلَقَ اللَّهُ الشَّهْوَةَ عَشْرَةَ أَجْزَاءَ فَجَعَلَ تِسْعَةَ أَجْزَاءَ فِي النِّسَاءِ وَجُزْءاً وَاحِداً فِي الرِّجَالِ وَلَوْ لَا مَا جَعَلَ اللَّهُ فِيهِنَّ مِنَ الْحَيَاءِ عَلَى قَدَرِ أَجْزَاءِ الشَّهْوَةِ لَكَانَ لِكُلِّ رَجُلٍ تِسْعُ نِسْوَةٍ مُتَعَلِّقَاتٍ بِهِ»^(٢) ، و«إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ لِلْمَرْأَةِ صَبْرَ عَشْرَةِ رِجَالٍ فَإِذَا هَاجَتْ كَانَتْ لَهَا قُوَّةُ شَهْوَةِ عَشْرَةِ رِجَالٍ»^(٣) ، و«فُضِّلَتِ الْمَرْأَةُ عَلَى الرَّجُلِ بِتِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ مِنَ اللَّذَّةِ وَلَكِنْ

(١) - انظر : الروض العاطر في نزهة الخاطر ، ص ٥٦ .

(٢) - الكافي ، م : ٥٠ ، ص ٣٣٨ .

(٣) - المصدر نفسه ، م : ٥٠ ، ص ٣٣٨ .

اللَّهُ أَلْقَى عَلَيْهِنَ الْحَيَاءَ»^(١)، وخلاصة المقصود من كل هذه الأقوال أن «شهوة النساء أقوى من شهوة الرجال» كما تقول راوية «ألف ليلة وليلة» (٢٣٨/٢). إن هذه الشهوة القوية لدى المرأة لا تجد ما يشبعها لدى الرجال العاديين من أمثال شاه زمان وشهريار والشيخ صاحب البغلة وغيرهم كما سوف نرى؛ ولذا توجهت هذه الشهوة إلى من يستطيع تحقيق الإشباع لها: إنه العبد الأسود ذو الرغبة البهيمية القوية^(٢)، فهو الوحيد القادر على تحقيق الإشباع للمرأة، إنه الآخر المطابق لها، المختلف عنها في الجنس/النوع، المشاكل لها في الشهوانية وقوة الرغبة الجنسية. وبهذه المطابقة (المغايرة والمشاكلة) يحدث التوافق والإشباع، وعندئذ تنقلب الأدوار والمواقع، فيكون العبد الأسود سيداً أمراً ناهياً على الملكة التي تتذلل له بصورة خائفة كما لو كانت جارية وهو سيدها. وهو ما يمثل تهديداً لانتظام الحياة الاجتماعية ونظام الحكم، وذلك أن الملكة أو الأميرة أو ابنة السلطان تفضل ممارسة الجنس مع عبد أسود قبيح المنظر والخبر، وهي بهذه الخيانة تهدد نظام الملك وتزعزع أساس سلطته السياسية والأبوية، حيث يفسق العبيد السود مع نساء أسيادهم وجواريتهم في القصور وفوق فراش الملك أو الأمير أو السلطان. وهم بذلك يهددون بإشاعة الفوضى وتقويض النظام القائم على التحيّزات الثقافية، والتمييزات القائمة بين الطبقات الاجتماعية والجماعات الثقافية. ومواجهة هذين التهديدين من الملكة الخائنة والعبد الأسود تستلزم تدخلاً مباشراً وسريعاً من رأس النظام، وذلك بفرض عقاب جماعي على جنس النساء وهو ما فعله شهريار، وجنس العبيد السود وهو ما فعله موسى الهادي وعمرو الأعجمي في حكاية «المستطرف».

ولابن حزم الأندلسي رأي يخالف فيه الإجماع القائل بأن شهوة المرأة أقوى من شهوة الرجل وأكثر جموحاً، وأن الرجل أكثر سيطرة على شهوته من المرأة، وأن شهوة المرأة جامحة ولا يمكن السيطرة عليها أو قمعها، يقول: «وإني لأسمع ممن يقول: الوفاء في قمع الشهوات في الرجال دون النساء، فأطيل العجب من ذلك، وإن لي

(١) - المصدر نفسه، م: ٥، ص ٣٣٩. وانظر كذلك: الوشاح في فوائد النكاح، ص ٥٠.

(٢) - وعن الصفات الجنسية التي امتاز بها السودان انظر: شهاب الدين التيفاشي، نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب، تح: جمال جمعة، (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ط: ١، ١٩٩٢)، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

قولاً لا أحول عنه ؛ الرجالُ والنساءُ في الجنوح إلى هذين الشيئين سواء»^(١) . إن ابن حزم بهذا القول يوهّم أنه قد انتصر للمرأة ، ومن ثم فارقَ خطاب «ألف ليلة وليلة» الذي يقول بأن شهوة النساء أقوى من شهوة الرجال . غير أن ابن حزم يعود ، بعد صفحة واحدة من هذه المفارقة ، إلى التقاطع مع خطاب «ألف ليلة وليلة» ، وهو ما يدلّ على ضغط التخيّل وتمكّنه في النفوس . إن الرغبة الجنسية في خطاب «ألف ليلة وليلة» موضوعة تحت نظام ثنائي ، فثمة رغبة مشروعة وأخرى غير مشروعة ، مباحة ومنوعة ، منضبطة وغير منضبطة . وابن حزم لا يختلف عن «ألف ليلة وليلة» في هذا ، فهو أيضاً يضع الرغبة تحت هذا النظام الثنائي ، فهو يتحدث عن معنى «صلاح المرأة» ويقول : إن «الصالحة من النساء هي التي إذا ضُبطتْ انضبطت ، وإذا قُطعت عنها الذرائعُ أمسكتْ ، والفاسدةُ هي التي إذا ضُبطتْ لم تنضبط ، وإذا حيل بينها وبين الأسباب التي تسهّل الفواحش تحيّل في أن تتوصّل إليها بضروب الحيل»^(٢) . وهذا توصيف ينسحب على الرجل الصالح والرجل الفاسد أيضاً . والنساء الشهوانيات في «ألف ليلة وليلة» هن مثال المرأة الفاسدة التي لا تنضبط بل تتحيّل في التوصل إلى الفواحش بضروب الحيل ، في حين أن العبد السود هم مثال الرجل الفاسد الذي لا ينضبط ، بل «يحبّ الخلوات المهلكات» ، فكم رأس عبدٍ قُطع من أجل ذلك ، وكم عبدٍ أسود أخصي بسبب ذلك!

٢ . ٣ . ٢ الأسود والمرأة : الرغبات المحرّمة والشاذّة

إن العبد الأسود هنا هو مثال الشهوانية المفرطة والعبثية وغير المنضبطة ، لكنّ هذه الشهوانية ليست هي المقصودة هنا ، إنّما تمّ استحضارها لأنها موضوع رغبة المرأة ، ولتقوم ، من ثم ، مقام «المشبّه به» في تركيب تشبيهي ، هدفه أن يبرز «المشبّه» إلى الواجهة ، وذلك ما دام «الغرض من التشبيه يعود في الأغلب إلى المشبه»^(٣) . إن المشبّه المقصود في «الحكاية الإطارية» هو المرأة ، في حين أن العبد الأسود هو المشبّه به غير المقصود لذاته ، إنّما استُحضر هنا لزيادة المعنى وضوحاً وتأكيّداً . أما المعنى المراد

(١) - طوق الحمامة ، ص ١٧٤ .

(٢) - المصدر نفسه ، ص ١٧٥ .

(٣) - الإيضاح في علوم البلاغة ، ص ٣٥٦ .

إيضاحه وتأكيده فهو شهوانية المرأة ورغبتها الجنسية غير القابلة للإشباع ، ولم يجد مؤلفو هذه الحكايات من مشبّه به يمكن أن يضطلع بهذا الدور غير تلك القوة الجنسية المفرطة ، إنه العبد الأسود . فإذا كان التشبيه في البلاغة العربية « يقتضي أن يكون وجه الشبه في المشبّه به أتمّ ، وهو به أشهر »^(١) ، وأقوى وأظهر ، فإن الشهوانية المفرطة والبهيمية هي السمة المشتركة بين المرأة والعبد الأسود ، إلا أنها أتمّ وأقوى وأظهر في العبد الأسود منها في المرأة ؛ لأن شرط بلاغة التشبيه ، كما يقول البلاغيون العرب ، أن يشبّه الشيء (وهنا هو المرأة) بما هو أكبر منه وأعظم (وهنا هو العبد الأسود) ، وذلك في الصفة المشتركة بينهما (وهنا هي الشهوانية المفرطة) ، وكأن الحكاية تريد أن تقول : إن المرأة كالعبد الأسود في الشهوانية والرغبة الجنسية البهيمية . أما غرض التشبيه هنا فقد يكون بيان مقدار القوة في شهوة المرأة ، أو قد يكون « بيان أن وجود المشبّه ممكن » ، وذلك في كل أمر غريب يمكن أن يُخالف فيه ويُدعى امتناعه »^(٢) . فالدعوى الذكورية بإفراط شهوانية المرأة قد تكون موضوع خلاف بحجة امتناعها وعدم مصداقيتها وواقعيتها ، وهو ما يضطر إلى ربط المرأة بالعبد الأسود الذي رسخ في المخيل العربي أنه ذو شهوانية مفرطة ورغبة بهيمية ، فإذا وُجدت مثل هذه الشهوانية في العبد ، فما المانع من وجودها في المرأة؟!

إنّ المشبّه لا يحضر إلا بحضور المشبه به ، وحضور المرأة في هذه الحكايات استدعى حضور العبد الأسود ، ومن خلال هذا الاستحضار تم تصوير مشاهد من الفوضى الجنسية ، ومن الرغبة حين تكون متحرّرة وغير منضبطة وغير مهذّبة . إن المرأة تشترك مع العبد الأسود من زوايا خضوع كل منهما لاستعباد الرجل العربي ، وكذلك من زوايا الشهوانية المفرطة ، فالرغبة الجنسية عند المرأة قوية ولا تُشبع ولا يمكن كبحها أو قمعها أو تهذيبها ، مثلها في ذلك مثل العبد الأسود ، فكلاهما نموذج للشهوانية المفرطة وللرغبة الجنسية المقصودة لذاتها ، حيث الغاية من ممارسة الجنس لدى المرأة والعبد الأسود هو استحصال اللذة والمتعة لا غير ، إنها الرغبة وقد تحرّرت من قيود المراقبة والمعاقبة من قبل الأعراف الاجتماعية والضوابط الدينية التي هذّبت الرغبة وحصرتها في إطار الزواج ولغاية الإنجاب .

(١) - المصدر نفسه ، ص ٣٥٨ .

(٢) - المصدر نفسه ، ص ٣٥٦ .

إن الأصل في الرغبة أنها تطلب الالتذاذ ، وتتجه نحو الإشباع لا غير ، والإشباع من قبل الآخر ، فهي مظهر من مظاهر الاحتياج إلى هذا الآخر والافتقار إليه سواء كان ذكراً أو أنثى . إن الوصول إلى هذا الآخر والالتذاذ بمعاشرته هو مقصود هذه الرغبة ، وهي حين تكون منطلقة ومتحررة من قيود المجتمع والدين ، ومن أدوات المراقبة والمعاينة ، فإنها ستكون جامحة وفوضوية . والرغبة بهذه الصورة من الجموح تمثل الوجه الآخر للموت على المستوى الفردي والجماعي معاً ، فالعلاقة بين كثرة النكاح وطول العمر ، كما عرفنا من الجاحظ وغيره ، علاقة عكسية ، فالبغال مثلاً أطول الحيوانات أعماراً لقلة سفادها ، والعصافير أقلها أعماراً لكثرة سفادها ، وينقل الجاحظ عن الشيوخ المعمرين وأهل التجربة المتميزين أنهم «اختبروا أعمار ضروب الناس ، فوجدوا طول الأعمار في الخصيان أعمّ منه في مثل أعدادهم [أندادهم] من جميع الأجناس (. . .) وزعموا أنهم لم يجدوا لطول أعمارهم علة إلا عَدَم النكاح ، وقلة استفراغ النطف لقوى أصلابهم»^(١) . ثم إن هذا النوع من الرغبات قد يعني انقطاع النسل . وكأن الرسالة التي توصلها هذه الحكايات تقول بأن الموت قرين الرغبة المنطلقة ، والحياة قرينة الرغبة المهذبة المنضبطة ، وهي الرسالة ذاتها التي عبّر عنها محمد بن أحمد التيجاني حين كتب : «إن الله تعالى بلطيف حكمته ، وما أودعه في إبداع العالم من عجائب قدرته ، خلق الإنسان مجبولاً على الافتقار ، وطبعه في أصل خلقته على الاحتياج إلى السكن والاضطرار ، ثم أراد سبحانه أن ييسر له ما أحوجّه إليه فضلاً منه ونعمة ، فخلق له من نفسه زوجاً ليسكن وجعل بينهما مودة ورحمة ، وجعل ما ركبه فيهما من الشهوة والحرص على استكمال النعيم واللذة ، داعية إلى حفظ الوجود ، وبقاء النسل المقصود ، وشرع للخلق من النكاح المباح حكماً هدى له من الخبرة ، وجدع أنف الأنفة والغيرة»^(٢) .

نحن أمام تمثيلين للرغبة الجنسية ، وهما التمثيلان ذاتهما اللذان تقدّمهما حكايات «ألف ليلة وليلة» ، حيث هناك تمثيل يقصد جوهر الرغبة ، وآخر يقصد كبح هذه الرغبة أو تهذيبها . إن الرغبة في التمثيل الأول لا تقصد غير استكمال اللذة ، في حين أن الرغبة في التمثيل الثاني تتعرّض للتهذيب الديني والاجتماعي الذي

(١) - الحيوان ، ج : ١ ، ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(٢) - تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٣ - ٢٤ .

يحتكر الرغبة في إطار الزواج فقط ، لما في ذلك من حفظ للوجود وبقاء للنسل المقصود . إن مثال الرغبة الأولى هو الممارسة الجنسية الفوضوية والمشاغبة والجامحة ، في حين أن مثال الرغبة الثانية هو الزواج المشروع أو النكاح المباح . أما الذي يمثل الرغبة الأولى في حكايات «ألف ليلة وليلة» فهي المرأة الشهوانية والعبد الأسود ، في حين تمثل شهرزاد والأزواج الرجال (شاه زمان والشيخ وشهريار في بعض الأوقات) الرغبة بمعناها المنضبط والمهذب ، أي الرغبة المقيدة بغاية الإنجاب ، ولا يمنع من ذلك حصول بعض اللذة لا كلها ، لأن اللذة لا تستكمل إلا حين تُقصد لذاتها ، بل هي لا تستكمل وتظل مفتوحة هكذا إلى أن يحصل الإشباع ، والحكايات تقول بأن هذا لا يحصل لرغبة المرأة والعبد الأسود ، فهذه الرغبة لا تُستكمل ولا تُشبع ، بل تطمح في استكمال اللذة فقط . إن اللذة هنا غاية بحد ذاتها ، غاية تقصدها الرغبة بذاتها ولذاتها ، وليس لغاية الإنجاب كما في حالة الزواج . إن الصبية التي اختطفها الجنّي في ليلة عرسها تُرغم خمسمائة واثنين وسبعين رجلاً على موائمتها ، ومع ذلك لا تنجب طفلاً واحداً ، في حين تبقى شهرزاد مع شهريار ثلاث سنوات وتنجب ثلاثة أولاد ذكور واحد منهم يمشي ، والثاني يحبو ، والثالث يرضع (٤/٤٤٦) ، أي بواقع ولدٍ في كل سنة .

إن الرغبة ، والرغبة الجنسية على وجه الخصوص ، توضع من قبل السلطة تحت نظام ثنائي : مشروعة وغير مشروعة ، مباحة وممنوعة ، لا ثقة وغير لا ثقة^(١) . وبما أن الرغبة تكمن في صميم حكايات «ألف ليلة وليلة» ، فإن السلطة تخلي قانونها على هذه الرغبة ، وهو القانون الذي يعرض الرغبة تحت النظام الثنائي السابق . فشهرزاد تمثل الرغبة المشروعة واللا ثقة والمنضبطة والمهذبة والموجهة لصالح الإنجاب وحفظ النسل والوجود ، في حين تمثل الصبية المختطفة نمط الرغبة غير المشروعة وغير اللا ثقة والمفرطة والمنطلقة ، وهي في ذلك تشبه شهريار حين أراد الانتقام ، فكان يتنص بكارة النساء ويقتلهم لليلتهن ، أي إنه كالصبية المختطفة يجعل الرغبة مفتوحة منطلقة . كانت الصبية تجامع خمسمائة واثنين وسبعين رجلاً ، وفي المقابل كان شهريار يجامع ألفاً وخمسة وتسعين امرأة ، وذلك ما دام قد استمر في انتقامه ثلاث سنين ، وكان

(١) - انظر : ميشيل فوكو ، إرادة المعرفة ، تر : مطاع صفدي وجورج أبي صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٠) ، ص ٩٤ .

يقتل في كل ليلة امرأة فيكون مجموع ما جامعهن وقتلهن (١٠٩٥) امرأة . غير أن الفارق هو أن رغبة الصبية المختطفة تسعى نحو الإشباع واستكمال اللذة ، في حين يشوب هذه الرغبة عند شهريار رغبة في الانتقام ، كما لو كان يمارس الجنس مع هذه الفتيات لا بهدف استكمال اللذة ، بل من أجل الانتقام ، والرغبة الأولى (الرغبة الجنسية) والثانية (الرغبة في الانتقام) وجهان لحقيقة واحدة ، هي حقيقة الموت ، الأولى تهدد بانقطاع النسل وزوال الوجود ، والثانية تطبق هذا التهديد فعلياً حتى إن الحكاية تقول بأنه لم يبق من النساء امرأة قي سن الزواج باستثناء شهرزاد . ويمكن قراءة تصرف الصبية المختطفة بوصفه رغبة في الانتقام من الذكور ، فالجني اختطفها في ليلة عرسها ، أي إنها كانت امرأة طبيعية ذات رغبة مهذبة محصورة في الزواج وموجهة نحو غاية الإنجاب ، لكنها اكتشفت حقيقة الرغبة حين اختطفها الجني ، وحولها إلى أداة جنسية فقط ، فكان أن حاولت قلب المعادلة وتحويل الذكور إلى أداة جنسية للاستمتاع واستكمال اللذة .

ومن التصورات الشائعة حول «ألف ليلة وليلة» أنها عمل قريب من الفضائحية ، وذلك لما اشتمل عليه من مظاهر البذاءة والمجون والفحش ومشاهد الإثارة في وصف الممارسات الجنسية أو اللقاءات بين الذكور والإناث . إلا أن الصادم في «ألف ليلة وليلة» هو أنها نص يتسم بالحشمة ، فهي «ليست متساهلة مع الأخلاق إلا بالتخيّلات اللذيذة . فإذا كان بعض الحكايات النادرة يؤكد هذا التساهل ، فإن معظم القصص يتسم بالحشمة بشكل واضح»^(١) . وما يدعم ربط «ألف ليلة وليلة» بالحشمة كونها تستبطن في تضاعيفها نقداً وإدانةً للأنشطة الجنسية غير المشروعة أو غير المنضبطة ، وكأنها تقول : لا أنشطة جنسية خارج الزواج ، لا أنشطة جنسية لغاية تُلذّذية خالصة ، لا بدّ من الاقتصاد في اللذة وحصرها في العلاقات الزوجية فحسب ، يجب استبعاد اللذة كغاية بحد ذاتها ، يجب أن يخضع النشاط الجنسي لغاية الإنجاب والتناسل بالدرجة الأولى . إنها بذلك تحمل دعوة كبيرة مفادها أنه لا بد من «زَوْجَتَ» conjugalization الأنشطة الجنسية كما يقول ميشيل فوكو ، أي حصرها في إطار الزواج فقط ، «فاللذات المشروعة هي تلك التي يمارسها الشريكان معاً

(١) - إدجار فيبر ، التشويق والرغبة في ألف ليلة وليلة ، تر : ج . حردان (القاهرة : مجلة فصول ، م : ١٢ ، ع : ٤ ، ١٩٩٤) ، ص ١٠٠ .

في الزواج ولإنجاب الأولاد»^(١) فقط . و«ألف ليلة وليلة» بذلك تريد إيصال رسالة مفادها أن الرغبة المنضبطة محصورة في إطار الزواج ولغاية الإنجاب ، وفي المقابل فإن انحراف الرغبة يبدأ حين ينفلت النشاط الجنسي خارج هذا الإطار ، وكذلك حين يمارس لغاية تلذذية خالصة ، سواء كان ذلك في إطار الزواج أو خارجه ؛ وذلك لأن الزوج «لا يمكنه أن يقيم علاقة مع المرأة ذاتها كزوجة وعشيقة في آن معاً»^(٢) ، وكأن غاية الإنجاب لا تجتمع مع غاية التلذذ الخالصة . إن النشاط الجنسي لا يحصل بشكل مشروع ومقبول إلا إذا كان في إطار الزواج ولغاية الإنجاب ، وعلى هذا فإن أية ممارسة جنسية خارج هذين الشرطين ستكون موضع ريبة وشجب بوصفها خروجاً على الأعراف الاجتماعية والدينية . وقد تُرمى هذه الشهوة المحرمة بالمرض والشذوذ ، أي الخروج عن سواء السبيل من حيث الصحة الجسدية والاستقامة الأخلاقية معاً . فكما أن «ألف ليلة وليلة» تدعو إلى «زوجة» النشاطات الجنسية ، فإنها تهدف إلى «مَرْضَنَة»^(٣) pathologization هذه الأنشطة حين تكون خارج إطار الزواج ولغاية تلذذية خالصة ، أي النظر إليها بوصفها مرضاً يستلزم التدخل العلاجي . إن حال الصبية قبل اختطافها شبيه بحال شهريار قبل اكتشافه للخيانة ، وإن ما حصل من تغيير في مسار الرغبة الجنسية لدى هذه الصبية بعد خطفها شبيه أيضاً بما حصل من انحراف لهذه الرغبة عند شهريار بعد اكتشاف خيانة زوجته له . فالصبية كانت امرأة طبيعية حتى ليلة عرسها ، لكن انحراف الرغبة التلذذية عندها بدأ بعد أن اختطفها الجنّي أي حين بدأت الرغبة تنشط خارج إطار الزواج . وكذلك هو حال شهريار فقد كان رجلاً طبيعياً حين كان متزوجاً بالملكة الخائنة وبشهرزاد ، لكن رغبته انحرفت حين خرجت عن إطار الزواج أو عن غاية الإنجاب .

إن الرغبة غير المنضبطة مرضٌ يستلزم التدخل العلاجي ؛ ولذا تدخلت شهرزاد لعلاج شهريار من هذا المرض ، لكن أحداً لم يتدخل لعلاج الصبية المختطفة ، بل إن الأزواج لا يجدون من علاج لشهوانية المرأة إلا القتل أو المسخ ، فهكذا قُتلت زوجة

(١) - ميشيل فوكو ، الانهماك بالذات ، تر : جورج أبي صالح ، (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٢) ،

(٢) - المرجع نفسه ، ص ١٢١ .

(٣) - انظر : المرجع نفسه ، ص ٩٦ .

شاه زمان ، وهكذا قُتلت زوجة شهريار وجواربها ، وهكذا مُسخت زوجة الشيخ إلى بغلة ، وهكذا مُسخت نساء أخريات إلى كلاب سود . إن الجنس حين يكون خارج إطار الزواج وحين لا يهدف إلى الإنجاب ، « فإنه يفقد وجوده وحقه في الوجود ، وحق التعبير عنه أيضاً ، فهو مطرود ، ومحذوف ، ومحكوم عليه بالصمت في آن معاً . فليس هو غير موجود فقط ، بل عليه ألا يوجد »^(١) . غير أن ثمة حكاية تدور حول امرأة ابتليت بمرض الشهوانية المفرطة والتولّع بالنكاح ، ولكنها تتعرّضت لتدخل علاجي مرة بالزواج ، ومرةً بالعلاج الجسدي من خلال استئصال أصل المرض . وهذه الحكاية هي حكاية « ابنة السلطان والعبد الأسود والقرد والجزّار » الواردة في الليلة الخامسة والأربعين والسادسة والأربعين بعد الثلاثمائة .

إن حكاية « ابنة السلطان » حكاية مهمة ومثيرة ، وقد جمعت كل ما تفرّق في مختلف الحكايات عن كيد النساء وشهوانية المرأة ورغبتها التي لا ترتوي ، وعن اقتران كل ذلك بشهوانية العبد الأسود ، وعن تذلل المرأة وخضوعها لسيدها العبد الأسود ، وعجز الرجال البيض عن إشباع رغبتها الجنسية ، كما أن فيها حديثاً عن « مرضنة » هذا النوع من الرغبات ، ويقترون به حديث آخر عن ضرورة « زوجنة » أنشطة المرأة الجنسية ، واحتكار هذه الأنشطة في إطار الزواج فقط . تقول الحكاية بأنه « كان لبعض السلاطين ابنة ، وقد تعلّق قلبها بحبّ عبد أسود ، فافتضّ بكارتها وأولعت بالنكاح ، فكانت لا تصبر عنه ساعة واحدة ، فكشفت أمرها إلى بعض القهرمانات فأخبرتها أنه لا شيء ينكح أكثر من القرد ، فاتفق أن رجلاً مرّ من تحت طاقتها بقرد كبير فأسفرت عن وجهها ونظرت إلى القرد وغمزته بعيونها ، فقطع القرد ثاقه وسلاسله وطلع لها ، فخبّأته في مكان عندها ، وصار ليلاً ونهاراً على أكل وشرب ونكاح ، ففطن أبوها إلى ذلك وأراد قتلها » (٥٨/٣ - ٦٨) ، فما كان منها إلا أن تنكرت بزي المماليك وهربت إلى أن وصلت إلى مصر فنزلت في بعض بيوت الصحراء ، وكانت تشتري في كل يوم لحماً من أحد الجزّارين ، فارتاب الجزار في أمرها ، فتبعها إلى أن وصلت إلى مكانها في الصحراء ، فدخلت وطبخت اللحم وأكلت هي والقرد حتى شبعاً ، ثم إنها نزعَت ثيابها ، ولبست أفخر ما عنده ، وأحضرت خمراً وشربت منه وسقت القرد ، « ثم واقعها القرد نحو عشر مرات فغشي عليها » (٨٦/٣) ، ثم يغرم

(١) - إرادة المعرفة ، ص ٢٨ .

الجزار بها ، فيقتل القرد ويتزوجها ، لكنه يعجز عن إشباع شهوتها كما كانت مع القرد والعبد الأسود من قبله ، فاستشار إحدى العجائز ، وأرشدته إلى وسيلة اكتشف من خلالها أن سبب تولّعها بالنكاح ، أن في داخلها دودتين إحداهما سوداء وهي تربت من نكاح العبد ، والثانية صفراء وهي تربت من نكاح القرد ، ولم تشف هذه المرأة الشهوانية إلا بعد أن أخرجت العجوز منها هاتين الدودتين ، بحيث استمرت مع زوجها مدةً وهي لا تطلب النكاح حتى فرّق الله بينهما (٨٧/٣) .

كما هو الشأن في «الحكاية الإطارية» فإن حكاية ابنة السلطان تنتظم وفق الحبكة ذاتها وتجري على المسار السردى ذاته ، فرغبة ابنة السلطان انحرفت حين ارتكبت المحرم مع عبد أسود ، سمحت له بمواقعتها ، فقادها ذلك إلى التولّع بنكاح العبد الأسود ثم القرد الكبير ، وحين اكتشف السلطان هذه الخيانة قرّر قتل ابنته ، ولولا فرارها لقتلت وانقطع خبرها . إلا أن الحبكة تتكرّر مرة ثانية حين تهرب في الصحراء ، وتبقى على ما كانت عليه من انحرافها الآثم بممارسة الجنس مع القرد ، وحين يكتشف الجزّار هذا الانحراف يقرّر قتل القرد ، فيفعل ذلك ، ثم يقرّر الزواج بابنة السلطان ، وهنا تبدأ حلقة ثالثة في هذه الحكاية ، غير أنها حلقة تخلو من الدنس وتخلو من التطهير ، وذلك لأن الجزّار يمارس الجنس مع ابنة السلطان وبينهما عقد زواج شرعي ، وفي هذه الحالة فلا دنس ولا تطهير ؛ لأن الدنس موجود في الجنس المحرم ، والتطهير لازم لإزالة الدنس .

ليست هذه الحكاية أول حكاية في «ألف ليلة وليلة» تدور حول شهوانية العبد الأسود ، وشهوانية المرأة ، لكنها تكاد تكون الحكاية المفسّرة لكل حكايات العبيد الشهوانيين والنساء الشهوانيات في هذه الليالي ، حيث تقرن هذه الحكاية بين شهوانية العبيد وشهوانية النساء وشهوانية الحيوان (القرد) معاً . ففي هذه الحكاية نحن أمام عبد أسود أوقد شهوانية جامحة لدى ابنة السلطان ، هذه الشهوانية التي لم تجد ما يشبعها إلا مع العبد الذي لم تكن تصبر عنه ساعة واحدة كما لو كان الاثنان في نكاح ليل نهار ، ومع القرد الذي ليس مثله شيء في كثرة النكاح . وحين اجتمعت جمرة العبد الأسود (الدودة السوداء) والقرد الشهواني (الدودة الصفراء) في ابنة السلطان توقّدت شهوانيتها ، وتولّعت بالنكاح ، وكانت مستعدة للتضحية بكل شيء من أجل ذلك ، بعزّها في قصر والدها السلطان ، وبحياتها حيث طلبت من الجزّار بعد أن قتل القرد أن يقتلها ، فكانت تترجّاه أن يلحقها به وتقول له : «بالله

عليك أن تلحقني به» (٨٧/٣). وهو ذات الطلب الذي طلبته المرأة في حكاية «وردان الجزار»، فوردان هذا يكتشف أن امرأة من زبائنه تمارس الجنس مع دب كبير، ووردان كالجزار الأول شاهد الدب وهو يواقع المرأة عشر مرات حتى غابا عن الوعي، وهو ما استفزّه وحمله على نحر الدب وقطع رأسه عن بدنه انتقاماً لرجولته، عندئذ استفاقت المرأة مرعوبة لتجد الدب منحوراً، فزعقت زعقة عظيمة، ثم قالت لوردان: يا وردان أياكون هذا جزاء الإحسان؟ فقال لها: يا عدوة نفسها هل عدمت الرجال حتى تفعلني هذا الفعل الذميم؟ ثم أطرقت إلى الأرض برأسها، وتأملت الدب وهو مذبوح على هذه الصورة، فقال: يا وردان أي شيء أحب عليك، أن تسمع الذي أقوله لك ويكون ذلك سبباً لسلامتك وغناك إلى آخر الدهر، أو تخالفني ويكون ذلك سبباً لهلاكك؟ ثم طلبت من وردان أن يذبحها كما ذبح الدب، وحاول وردان تهدئتها، بل عرض عليها الزواج، إلا أنها أصرت على طلبها، وقالت: «أيا وردان كيف أعيش بعده؟ والله إن لم تذبحنني لأتلفن روحك فلا تراجعني» (٨٥/١)، وحين يثس وردان منها جذبها من شعرها وذبحها كما ذبح الدب، وبذلك بقيت وفية للدب أكثر من وفاء ابنة السلطان لقردها. فإذا كان وردان الجزار قتل الدب والمرأة حين رفضت الزواج منه، فإن الجزار في حكاية «ابنة السلطان» قتل القرد وأخذ يلاطفها لعلها تعود إلى رشدّها، غير أنه لم يفلح في ذلك إلا بعد أن ضمن لها أن يقوم بما قام به القرد معها من كثرة النكاح، وحينئذ فقط سكن روعها وتزوجت به (٨٧/٣)، لكنها اكتشفت أنه عاجز عن القيام بدور القرد، فلا يقوم بدور القرد إلا قرد مثله أو عبد أسود أو عفريت.

تجتمع في هاتين الحكایتين ثلاثة أقطاب تمثل القوة الجنسية المفرطة: العبد الأسود، المرأة الشهوانية، الحيوان (القرد والدب). القطب الأول والثالث نموذجان للقوة الجنسية الذكورية، أي إنهما وجهان لرغبة شهوانية واحدة، ولا تكتمل هذه الشهوانية إلا بجموح الرغبة الجنسية لدى المرأة، أي بانحرافها عن مسارها الصحيح، وخروجها عن مألوف العادة والعرف. إن ابنة السلطان تمارس الجنس بطريقة غير مشروعة لأنه يتم خارج إطار الزواج ولغاية التلذذ الخالصة، كما أنه يتم بطريقة مهينة ومنحرفة وممرّضة لأنه يتم مع عبد أسود ومع قرد كبير، وباجتماع شهوانية الأسود والقرد مع شهوانية المرأة تكون الرغبة الجنسية البهيمية التلذذية قد بلغت أقصاها.

إن رسالة هذه الحكايات واضحة، فالنشاط الجنسي المشروع والصحي هو الذي

يتم في إطار الزواج ولغاية الإنجاب ، أما النشاط المحرّم والممنوع فهو ما يتم خارج إطار الزواج ومن أجل استكمال اللذة الخالصة . فابنة السلطان تمارس الجنس غير المشروع مع عبد أسود ، وبطريقة منحرفة مع قرد كبير ، وتلك المرأة تمارس الجنس مع دب كبير ، وكل هذه الممارسات ممارسات مَرَضِيَّة شاذة ، فقد وضع العبد الأسود جرثومته (الدودة السوداء) في ابنة السلطان ، وكذا فعل القرد حين نقل جرثومته (الدودة الصفراء) إلى الموضع ذاته ، فاجتمعت جرثومة العبد الأسود مع جرثومة القرد ، فكان لا بد من تدخل علاجي لاستئصال هاتين الجرثومتين ، وذلك كي تنضبط رغبة هذه المرأة الجنسية وتُكبح عن جموحها ؛ لأن العلاقة الزوجية لا تستقيم مع رغبة جامحة من هذا النوع ؛ ولذا طلبت المرأة من وردان الجزّار أن يذبحها كما ذبح الدب ، بل هذّته بأنه سيلقى هلاكه إن خالفها ، وأقسمت إن لم يذبحها لتتلفن روحه (٨٥/١) . إن خطاب المرأة هنا خطاب تهديدي في ظاهره فحسب ، لكنه في العمق خطاب ناصح ، فلسان حالها يقول : إنك لن تصبر على شهوانيتي ، فإذا كنتَ قتلت الدب بسكينك ، فإنني إن عشت سوف أقتلك بشهوتي التي لا تقدر على إشباعها ؛ ولذا اذبحني من أجل إنقاذ حياتك من الهلاك ! وبالفعل ذبحها وأنقذ حياته ، واستحوذ على كنز الذهب والفضة واللؤلؤ (٨٥/١) . أما ابنة السلطان فقد طلبت من الجزّار أن يذبحها ، لكنها لم تهدّده ولم تنصحه ، بل جعلته يواجه مصيره بنفسه ، فيتزوجها وهي مصابة بهذا المرض وبعد أيام أدرك أن استمرار حياته الزوجية مع امرأة تمتلك مثل هذه الرغبة إنما هو ضرب من المستحيل ؛ ولذا طلب مساعدة العجوز في علاج زوجته من مرض التولّع بالنكاح . وقد شُفيت الزوجة بالفعل ، وصرف الله عنها تلك الحالة المرضية ، والدليل أنها استمرت مع زوجها مدةً وهي لا تطلب النكاح . وتقول الحكاية إن ابنة السلطان بعد أن شفيت من هذا المرض استمرت مع زوجها الجزّار «في أرغد عيش وأحسن لذة ، (. . .) وما زالت هي وزوجها في هناء وسرور إلى أن أتاهم هادم اللذات ومفرق الجماعات» (٨٧/٣) .

إن التولّع بنكاح العبد الأسود مرض لا خلاص منه إلا بالعلاج الاستثنائي لأصل المرض ، أي إزالة الدودة السوداء ، وإلا فإنه لا يمكن «زَوْجَنَة» الأنشطة الجنسية بصورة تامة مع وجود هذه الدودة ، فكان لا مناص من استئصالها ليكون ممكناً للعلاقات الزوجية أن تستمر في هناء وسرور ، وفي عيش رغيد ولذيد . إلا أن ثمة نساء استحكمن فيهن هذا المرض ، بحيث أصبح استئصاله عديم النفع والفائدة ، فهو

أشبه بمرض السرطان حين يستأصل من موضع ينتشر في موضع آخر ، فلا يكون أمام المريض إلا انتظار موته ، أو قد يعجل الطبيب بموتٍ رحيمٍ أو رجيمٍ لهذا المريض . وهذه هي حال زوجة الشاب المسحور ابن الأمير محمود صاحب الجزائر السود ، وهي التي كانت تكره النظر إلى صورة زوجها ، وتبغض نفسها في صحبتها ، في حين أنها تتذلل أمام عبد أسود ، بل تبكي وتتضرع . تقول الحكاية إن ابن الأمير محمود أصبح أميراً بعد والده ، وتزوج ابنة عمه التي كانت تحبه ، بحسب ظنه ، محبة عظيمة ، في حين أنها كانت تخونه في كل ليلة مع عبد أسود ، وهو لا يشعر بذلك لأنها كانت تضع له البنج في قده الشراب فينام ، وتخرج قاصدة عبدها/سيدها ومعشوقها . وقد اكتشف الأمير خيانتها من حوار دار بين جاريتين في قصره ، فتبعها حتى خرجت من القصر وشقت أسواق المدينة إلى أن انتهت إلى أبوابها ، فتكلمت بكلام غريب فتساقطت الأقفال وانفتحت الأبواب ، ودخلت ودخل وراءها دون أن تشعر ، وسار من خلفها إلى أن «دخلت على عبد أسود فقبلت الأرض بين يديه ، فرفع ذلك العبد رأسه وقال لها : ويليكَ ما سبب قعودك إلى هذه الساعة ؟ كان عندنا السود شربوا الشراب وسار كل واحد بعشيقته وأنا ما رضيت أن أشرب! فقالت : يا سيدي وحبيب قلبي أما تعلم أنني متزوجة من ابن عمي وأنا أكره النظر في صورته ، وأبغض نفسي في صحبتها ، ولولا أنني أخشى خاطرك لكنت قد جعلت المدينة خراباً يصيح فيها الغراب . فقال العبد : تكذبين يا عاهرة ، وأنا أحلف وحق فتوة السود ألا تكون مروءتنا مروءة البيض إن بقيت تقعدي إلى هذا الوقت مثل هذا اليوم ، لا أصحابك وأضع جسدي على جسدك يا خائنة ، تغيبين عليّ من أجل شهوتك يا منتنة ، يا أخسّ البيض» (٤١/١)

وبحسب منطوق هذه الحكاية الظاهري ، لا يبدو أن شهوانية العبد الأسود هي الموضوعة المحورية ، بل إن الموضوعة المحورية في هذه الحكاية هي خيانة المرأة مع عبد أسود ، وما يترتب على هذه الخيانة من تهديد بقلب المواضع الاجتماعية والتميزات الطبقيّة . فالسيدة تخون زوجها الأمير وتستغفله وترتكب الإثم مع عبد أسود في كل ليلة ، وهي في معاشرتها مع العبد الأسود تقلب الوضع ، وتعيش حياتها الاجتماعية مقلوبة مع هذا العبد الأسود . إنها زوجة الأمير لكنها تتذلل بخنوع أمام عبد أسود يسبها ويهينها بأقذع الكلمات وهي تتودّد له وتبكي بين يديه وتتضرع وتلمس رضاه وغفرانه . فحين تدخل السيدة على العبد تقبل الأرض بين

يديه وتخطبه بعبارات الإجلال : «يا سيدي ، وحبیب قلبي ، ونور عيني ، وثمره فؤادي ، وهل عندك ما تأكله جاريتك؟» ، وهو يشتمها ويهينها : « يا عاهرة ، ويا منتنة ، ويا أخس البيض » ، وهكذا بحيث يكون العبد سيداً وأميراً ، والسيدة جارية حقيرة . إن ما يخيف النظام هو هذه العاقبة ؛ ولذا لم يتمالك الأمير نفسه فهم بضرب رقبة العبد الأسود ، فقطع حلقومه وجلده ولحمه ، وظن أنه مات ، لكنه بقي حياً ، وبقيت زوجته تداوم على علاجه بعد أن احتالت على زوجها بحيث نقلته عندها وخبأته في قبة في غرفتها الخاصة في القصر . ولما اكتشف الأمير أمرها حاول قتلها ، غير أنها سبقتة وسحرته بأن جعلت نصفه حجراً ونصفه الآخر بشراً ، وسحرت المدينة وحوّلت البشر إلى أسماك ، وظلّت تعذب زوجها المسحور ، وتضربه بسوط كل يوم مائة ضربة حتى يسيل دمه ، وحين يتضرع إليها ويطلب منها الرحمة تردّ عليه بقولها : «هل كنت أنتَ رحمتني وأبقيت لي معشوقي؟» (٤٣/١) . إن النساء الشهوانيات غاضبات ناقيات على من تسبّب بمقتل معشوقهنّ سواء كان عبداً أسود أو قرداً أو دُبّاً ، فالمرأة في حكاية «وردان الجزار» تطلب أن تذبح مع الدبّ المعشوق ، وابنة السلطان تطلب أن تُقتل مع القرد المعشوق ، أما هذه المرأة فإنها لا تطلب الموت ، بل إنها تهدّد الآخرين بالموت والعقاب . ولربما كان السبب في هذا هو أن معشوق هذه المرأة (العبد الأسود) لم يمِت كما مات الدب والقرد ، فهو ذُبِح كما ذُبِح الدب والقرد ، وقطعت عروقه وجلده ، لكنه بقي حياً . وبهذا فلو لم يمِت الدبّ لانتقمَت المرأة من وردان الجزار ، وكذا لو لم يمِت القرد لأصرت ابنة السلطان على الانتقام ، ولما كانت لترضخ لرغبة الجزار بالزواج منها .

إن العبد الأسود حين يكون معشوق السيدة وسيدها فهو بذلك يهين كرامة السيد ، ويهدد أعراف المجتمع السيادية والذكورية ، ولذا كان لا بدّ من الفصل بين عالم النساء وعالم العبيد السودان ، ذلك أن أي اجتماع بين هذين العالمين قد تكون عاقبته تقويض النظا وأعرافه السيادية والذكورية ؛ ولذا سوف يُقتل كل عبد أسود وكل امرأة يُرتاب في اجتماعها بعدد أسود . إن رجم المرأة الزانية إقامة لحدود الشرع ، غير أن هذه الحدود ستقام هنا دون توافر ضوابطها الشرعية ، ليس المهم أن تُرى المرأة وهي تواقع العبد الأسود ، بل قد تقتل المرأة لمجرد التوهم أو الاشتباه في كونها اختلت مع عبد أسود ، وذلك كما في حكاية «هارون الرشيد والعبد صاحب التفاحات» ، حيث تقول الحكاية إن شاباً قتل زوجته ظلماً بسبب عبد أسود افتري كذباً أنه كان

عند زوجته وأنها حبيبته (٩٢/١) .

تصوّر هذه الحكايات المرأة وكأنها أصل جنون الرغبة الذي يهدّد العقل والنظام ، وهي تشترك مع معظم حكايات «ألف ليلة وليلة» في إلحاحها على طبيعة النساء المنحرفة والشريرة والجنونية ، هذه الطبيعة التي جعلت زوجة الشاب المسحور تكره صورة زوجها الأمير ، وتفضّل عليه العبد الأسود الذميم ، وهي الطبيعة التي حملت زوجات شاه زمان ، وشهريار ، والشيخ صاحب البغلة ، وابنة السلطان على الانحراف وممارسة الجنس مع عبيد سود أو مع حيوانات شهوانية . إن هذه الرغبة رغبة مَرَضِيَّة لكونها جاوزت قانون الاقتصاد في اللذة ، وهي منحرفة لكونها تمارس مع عبد أسود قبيح ذميم . قلنا إن حكاية «الشاب المسحور» لا تركز على شهوانية العبد الأسود ، بدليل أنها لا تصف مشاهد لممارسة جنسية شاذة جرت بينه وبين هذه المرأة ، لكنّ العبد الأسود لا يستحضر ، في «ألف ليلة وليلة» ، لذاته بالضرورة ، بل لكونه مثال الرغبة البهيمية الشهوانية ، ولكونه مقصودُ رغبة المرأة غير المنضبطة وغير المشروعة . وفي ذلك تأكيدٌ على الطبيعة المنحرفة في المرأة ، حيث يبلغ الانحراف ذروته حين تكون الخيانة جنسية ، ومع عبد أسود قبيح .

يعبّر إلحاح «ألف ليلة وليلة» على طبيعة النساء المنحرفة عن ظاهرة غريبة ، أثارت حيرة كثير من الباحثين ، وهي المفارقة الحاصلة بين كون راوي هذه الحكايات امرأة ، وبين إلحاح هذه الحكايات على طبيعة النساء المنحرفة ^(١) . إنه «التناقض الظاهر بين شخصية شهرزاد - الطيبة ، الشافية ، الحبيبة الصالحة ، الأم ، الراوية القوية ، والمضموّن المشحون بكراهية النساء للكثير من القصص المروية التي عديد منها في الحقيقة حكايات عن كيد النساء» ^(٢) . وتتساءل أفسانة نجم أبادي : كيف يمكن التوفيق بين قيام شهرزاد برواية مثل هذه الحكايات الكارهة للنساء؟ والحقيقة أن ثمة إجابات متعددة عن هذا السؤال ، إذ يرى جيروم كيلنتون أن هذه المفارقة جزء من خطة شهرزاد لعلاج شهريار ، وهو ينقل أن بعض الدراسات أثبتت «أن الأطفال الذين

(١) - انظر : جمال الدين بن الشيخ ، ألف ليلة وليلة أو القول الأسير ، تر : محمد براءة وآخرين ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٨) ، ص ٣٠ .

(٢) - أفسانة نجم أبادي ، قراءة قصص «كيد النساء» بوصفها حكايات ذكورية ، ضمن كتاب «الرجولة المتخيلة» ، تحرير : مي غصوب وإيما سنكليروبي ، (لندن : دار الساقى ، ط ١ : ٢٠٠٢) ، ص ١٧٧ .

يرزحون تحت وطأة مشكلة مؤلمة كموت أحد الوالدين يفضلون الحكايات التي تتصل مباشرة بهذه المشكلة»^(١)، فكأن شهرزاد تداوي شهريار بالتي كانت هي الداء، حيث الدواء هو الداء عينه (كيد النساء وخيانتهم). أما فدوى مالطي دوجلاس فلم تستبعد أن تكون هذه المفارقة جزء من العلاج وهو ترشيد الرغبة ومن ثم النشاط الجنسي برمته، في حين ذهبت بعض الكاتبات المنتميات لـ«النقد النسوي» إلى احتمال مفاده أن بعض هذه الحكايات قد تنتمي إلى صياغة ذكوري^(٢). وتذهب أفسانة نجم أبادي إلى أبعد من هذا الاحتمال، لتقول بأن هذه الحكايات لم تتعرض لتدخل ذكوري فحسب، بل هي أساساً نتاج مجتمع ذكوري مثلي يحرّض «على القطع مع عالم النساء ورفض إغرائه وجاذبيته التي تشدّ الرجل»^(٣). إن شهرزاد، على هذا، أداة جنسية بأيدي سلطة ذكورية توظفها لإنتاج رغبات إيروتيكية مثلية ذكورية، فشهرزاد تتهم نفسها بنفسها، وتعمل بوصفها امرأة متواطئة مع الذكور، وكأن خطاب «ألف ليلة وليلة» الذكوري يقول: إن «المرأة المأمونة الوحيدة التي يمكن أن يتزوجها الرجل هي المرأة المتواطئة؛ المرأة التي تؤدي بتكرار السرد الشافي لـ«كيد النساء». ويتضح من هذه القراءة أن قوة الكلام عند شهرزاد، وموهبتها كراوية لا تبارى، خدعتان أبويتان أخريان!»^(٤). إن «ألف ليلة وليلة» ملأى بالكيد والاحتيال والخداع، وهي صفة انتقلت بالعدوى إلى تأويلاتها الذكورية المتكاثرة.

وعلى هذا التأويل الذي له وجاهته، سيكون علينا أن نقرأ أنماط الرغبة المعروضة في «ألف ليلة وليلة» لا على أساس النظام الثنائي للرغبة المشروعة والرغبة غير المشروعة فحسب، بل على أساس نظام ثنائي آخر هو ثنائية الرغبة المثلية والرغبة اللامثلية. فحكايات «ألف ليلة وليلة» تعمل على توليد إيروتيكية مثلية ذكورية في القارئ المفترض أن يكون ذكراً، والحكايات التي تتحدث عن شهوانية المرأة إنما هي

(١) - جيروم كيلنتون، الجنون والعلاج في ألف ليلة وليلة، (القاهرة: مجلة فصول، م/١٢، ع: ٤، ١٩٩٤)، ص ١١١.

(٢) - انظر: فدوى مالطي دوجلاس، جسد المرأة - كلمة المرأة، (القاهرة: مجلة فصول، م/١٢، ع/٤، ١٩٩٤)، ص ١٥٣ وص ١٦٤.

(٣) - قراءة في قصص «كيد النساء» بوصفها حكايات ذكورية، ص ١٧٨.

(٤) - المرجع نفسه، ص ١٧٨.

ستار تتخفى وراءه رغبة جنسية مثلية ذكورية^(١) . إن الرغبة الذكورية المثلية رغبة شاذة وغير طبيعية ، وهي عند الممارسة فعل شنيع رجم الله قوم لوط بسببه بحجارة مسومة من طين ، وذهب بعض الفقهاء إلى وجوب رجم الفاعل والمفعول ، أحصنا أم لم يُحصنا . في حين أن الرغبة اللامثلية رغبة طبيعية ، حيث جعل الله الرجل يشتهي المرأة ، والمرأة تشتهي الرجل ، لكن هذه الرغبة الطبيعية تكون غير مشروعة حين تشتهي هذه المرأة العبد الأسود ، فمثل هذه الرغبة طبيعية لكنها غير مشروعة ، وأكثر من ذلك كونها رغبة عقيمة غير مُنتجة ، فهي رغبة تستهدف اللذة فقط ، ولا ينتج عنها إنجاب . وهي بهذه الصفة تشترك مع الرغبة المثلية ، فهذه كالأولى رغبة غير مشروعة وغير منتجة ، وهي لا تستهدف غير استكمال اللذة . وكلتا الرغبتين تتسم بالشذوذ ، فالرغبة المثلية شاذة طبيعياً ، في حين أن الرغبة اللامثلية بين المرأة والعبد الأسود شاذة ثقافياً . وبهذا تتساوى الرغبتان في كونهما رغبات شاذة وغير مشروعة وغير منتجة . وهكذا فالإلحاح على رغبة المرأة الجنسية المفرطة يمكن أن يقرأ بوصفه ستاراً يخفي وراءه رغبة ذكورية مثلية ، أو بوصفه أداة لتوليد مثل هذه الرغبة .

إن مثل هذه القراءات ليست بعيدة ، ولكنها تكون أكثر صواباً حين يكون المقصود برغبة المرأة الجنسية هو شاب أمرد جميل فاتن كما في حكاية «قمر الزمان وبدر البدور» (٢١٥/٢) ، أو كما في قصة زليخة مع النبي يوسف ، أما أن يكون العبد الأسود الذميمة هو المقصود بتلك الرغبة الجنسية فهذا أمر غريب لا يمكن تصوّره ، إلا أن يكون القارئ المفترض مصاباً بشذوذ جنسي يحمله كما يقول التيفاشي على تفضيل السودان دون غيرهم^(٢) . وعلى هذه القراءة أيضاً سيكون الإلحاح على اشتهااء المرأة للعبد الأسود ستراً يخفي رغبة مثلية ذكورية شاذة ، أو هو أداة لتوليد هذه الرغبة . وكأن الذي يشتهي العبد الأسود ليست المرأة ، بل الذكور من الرواة أو القراء المفترضين ، وإنما نُسب هذا الاشتهااء للمرأة من أجل تجريمها ، ومن أجل تبرئة جنس الذكور من أي فعل يهين الكرامة المفتعلة ، ويجرح الوقار المصطنع .

ثمة تأويل آخر يقرأ هذا الإلحاح بوصفه تعبيراً عن هلع الرجال من انتفاء حاجة

(١) - انظر : المرجع نفسه ، ص ١٨٢ .

(٢) - انظر : نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب ، ص ٢٦٦ .

المرأة إليهم جنسياً^(١)، فما يخشاه الرجال لا يتمثل في عجزهم عن إشباع رغبة المرأة الجنسية التي لا ترتوي كما هو حال الجزّار مع ابنة السلطان، بل إنه يتمثل في الخوف من أن تستغني المرأة جنسياً عن الرجل، وتعامله بعدم اكتراث، فشهوة المرأة ليست «فرضية واقعية» عن الرغبة الجنسية عند المرأة، بل هي صورة متخيّلة وحيلة ذكورية أريد من وراء إشاعتها أن تبقى المرأة ملتَهبةً جنسياً، ومن ثم محتاجة إلى الرجل ومفتقرة إليه، وواقعة تحت رحمته أو نقمته، متى شاء أعطى ومتى شاء منع.

إن هذه الحكايات من صنع الرجل السيد وحده، والرجل العربي أو المستعرب تحديداً، والذي احتال بحكايات النساء الشهوانيات من أجل حصر النشاط الجنسي للمرأة في إطار الزواج، فيما يبقى نشاطه متحرراً من كل القيود، فله أن يتزوَّج بأربع بعقد نكاح، ثم أبيع له التَّسْرِيَّ بعددٍ غير محدود من الإماء بما ملكت يمينه. إن حكايات «ألف ليلة وليلة» تقدّم محاكاةً مقلوبةً عن هذا الوضع، حيث المرأة تواقع ما لا حصر له من الرجال كحال الصبية المختطفة. وهي كذلك تقدم محاكاةً مقلوبةً حتى فيما يتعلق بوضع العبيد السود في المجتمع العربي الإسلامي؛ إذ يرى أغلب العلماء أنه لا يجوز للعبد أن يجمع بين أكثر من امرأتين، فللعبد أن ينكح امرأتين ولا يزيد عليهما، فالعبد فيما زاد على اثنتين من النساء مثل الحر فيما زاد على أربع لا يختلفان^(٢). كما لا يحلّ لهذا العبد أن يتسرّى بالإماء كأسياده أذن له سيده أو لم يأذن؛ «لأن الله تعالى إنما أحلّ التسرّي للمالكين، والعبد لا يكون مالِكاً بحال»^(٣)، ثم إن خطاب المجتمع السيادي والذكوري يقول: «إن كل ما هو للسيد حرامٌ على العبد» (٢٣١/١). إلا أن حكايات «ألف ليلة وليلة» تقدّم نقيضاً لكل ذلك، فهي تصوّر عبيداً يواقعون نساءً أسيادهم، وعبيداً يتسرّون بالجواري ونساء الأسياد بدون قيود. غير أن الذي يجعل كل هذه الحكايات ذات أصل سيادي ضد العبد الأسود، وذكوري ضد المرأة، هو أن تلك المحاكاة المقلوبة معروضة في «ألف ليلة وليلة» سلبياً، فهي معروضة لتُدان وتُستنكر وتُشجب؛ ولذا فإن كل من مارس هذه المحاكاة المقلوبة قُتل أو مُسخ أو أُخصي. والسبب أن هذه المحاكاة المقلوبة تسحب كل امتيازات الرجال الأسياد، وهي امتيازات متخيّلة في أساسها، وتمّ تعزيزها وإضفاء المشروعية عليها

(١) - انظر: قراءة في قصص «كيد النساء» بوصفها حكايات ذكورية، ص ١٧٢.

(٢) - انظر: كتاب الأم، ج ٥، ص ٤١.

(٣) - المصدر نفسه، ج ٥، ص ٤٣.

بواسطة مثل هذه الحكايات وغيرها ، حيث توظف هذه الحكايات كأداة أيديولوجية (بمعنى وعي زائف) لإضفاء الشرعية على هيمنة الأسياذ الذكور^(١) ، وذلك من خلال التذكير بعواقب من يمارس تلك المحاكاة المقلوبة ، أي بعواقب من يُزاحم الأسياذ الذكور في «حقهم» في الهيمنة والتسلط والتحرر الجنسي ، فعاقبة المرأة أن تقتل أو تُمسخ ، وعاقبة العبد الأسود أن يقتل ويصلب أو يخصى ، فليس للمرأة والعبد الأسود غير الخضوع ، وهو ما يعني أن يُنكر العبد الأسود رغباته الجنسية إنكاراً تاماً ، وأن تُخضع المرأة رغباته الجنسية لرغبات الرجل . وبهذا فلا يبقى من يحق له أن يرغب (يمارس الرغبة) بحرية مطلقة دون إخضاع أو إنكار غير الذكور الأسياذ .

وهكذا ، فكما هو الحال في كل تجليات التخيّل العربي ، فإن «ألف ليلة وليلة» تمثل الأسود تمثيلاً سلبياً ، فهي تقدّمه لتشجب أفعاله وصفاته وأخلاقياته ، وهي تساوي بينه وبين الحيوانات الشهوانية ، كما أنها تشير إلى أن في العبد الأسود من صفات الحيوان أشياء غير الشهوانية المفرطة ، وأبرزها صفة التوحش وأكل لحوم البشر . إلا أن الأسود لم يكن الآخر الوحيد المقصود بالشجب وإدانة والتمثيل السلبي في «ألف ليلة وليلة» ، بل إنها تُشرك المرأة معه في هذا الشجب والتمثيل السلبي ، فهي قرينة الأسود في الآخرة ، و«ألف ليلة وليلة» بذلك إنما تعيد إنتاج التخيّل العربي ، حيث لا ينافس موضوع الأسود في الثقافة العربية إلا موضوع المرأة ، وذلك من حيث عمق الموقف السلبي منهما ، ف«إذا كانت المرأة هي في قلب الآخر الداخلي - المعاش - فإن «الأسود» الزنجي ، الحبشي ، العبد ، كان على مدى تاريخ طويل يتراوح بين الآخر الداخلي ، والآخر الخارجي في الذاكرة المركزية للإنسان العربي»^(٢) . وهي الذاكرة التي استقبلت الأسود كزيادة كمية في بادئ الأمر ، ثم ما لبثت أن أعادت توزيعه وتحديد موقعه وصفاته ضمن شبكة معطياتها المخزونة ، ليبقى هذا التوزيع راسخاً في النفوس والنصوص ، متأبياً على النسيان أو التغيير ، كأنه وُضع هكذا مرة واحدة وإلى الأبد!

(١) - من الدراسات القيمة التي قاربت حكايات «ألف ليلة وليلة» بوصفها أدوات أيديولوجية هدفها إضفاء الشرعية على الهيمنة الذكورية ، دراسة : سمر عطار وجيرهارد فيشر ، فوضى الجنس ، التحرر ، الخضوع ، تر : أنيسة أبو النصر ، (القاهرة : مجلة فصول ، م/١٢ ، ع/٤ ، ١٩٩٤) ، ص ١٣٧ .

(٢) - صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، ص ٢٢٩ .

الفصل الرابع:

الأسود والتمثيل الشعري

١ . مدخل : الشعر وخطورته في التمثيل :

ينطوي التمثيل بوصفه ممارسة ثقافية على رغبة في إعادة عرض أو إعادة تقديم re-presentation لمعطى سابق ، هو موضوع التمثيل أو «الممثل» . وفي هذه العملية لا يتطابق التمثيل مع موضوعه الممثل ، وليس هو اجتراراً مكروراً له ، بل إن الفجوة تتسع بينهما كلما كان التمثيل خاضعاً للأنساق الثقافية والآفاق التاريخية والمقاصد الجماعية التي تحكمه وتوجهه . إن التمثيل بمعناه الانعكاسي وبوصفه مرآة يتأسس جوهرياً على الاستمولوجيا الواقعية ، «وبناء على هذه الاستمولوجيا ، فإن هناك عالماً واقعياً يمكن إدراكه بصورة مباشرة بواسطة وعينا ، ومن خلال لغتنا يمكننا عرض حقيقة هذا العالم»^(١) ، أما دراسات ما بعد الحداثة ، فإنها تشكك في هذا الطرح ، وترفض مفهوم «الواقع» الذي يمكن إدراكه بصورة مباشرة ، «والحقيقة» التي يمكن التوصل إليها من خلال اللغة ، ويذهب البعض إلى أن مثل هذا التشكيك ابتدأ مع لسانيات سوسير ، وذلك حين «ميّز بين المرجع referent والعلامة sign ، وحين افترض العلاقة الاعتبارية والاختلافية بين الأجزاء المكوّنة للعلامة (أي بين المدلول (. . .) والدادل) ، فهو بذلك إنما كان يوجّه انتقاداً للتمثيل»^(٢) . ومع هذا الانتقاد فإن بإمكان التمثيل أن يمرّ مشروعيته ومصداقيته ، غير أن هذا مرهونٌ بقدرته على التظاهر بالصدق وكونه «مقنعاً إلى الحد الذي لا نفطن إلى أنه غير حقيقي»^(٣) ، وغير متطابق مع موضوع التمثيل في الواقع . وهنا تكمن خطورة أشكال التمثيل الثقافي التي تتظاهر بعلميتها وموضوعيتها ، وتوهم بتمثيلها للحقيقة كما هو الشأن في خطابات التاريخ والجغرافيا والفلك والرحلات والطب وغيرها . أما خطورة أشكال التمثيل الثقافي التخيلية كالسرد والشعر ، فهي على النقيض من أشكال التمثيل السابقة ، أي إن خطورتها تكمن في تظاهرها بالكذب واعتمادها على الإيهام والتخيل وتصوير الحق بصورة الباطل ، والباطل بصورة الحق كأعمال السحر تماماً ، حيث «السحر يُخيّل للإنسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه ، وكذلك البيان يتصوّر فيه الحق بصورة الباطل ، والباطل في صورة الحق ؛ لركة معناه ، ولطف موقعه ،

(١). Teaching the Postmodern: Fiction & Theory, P. 49.

(٢) المرجع نفسه ، ص ٤٩ .

(٣) تحلي الجميل ، ص ٢١٤

وأبلغ البيانين [الشعر والنثر] عند العلماء الشعر بلا مدافعة»^(١) .

فالشعر إذن ، وهو أبلغ البيانين ، خطاب تمثيلي ، لكنه يمارس التمثيل بطريقة جمالية ، وهو ما جعل منه واحداً من أخطر أشكال التمثيل التي تسعى كل ثقافة إلى امتلاكه واحتكاره ، وذلك لكون «الجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها وإدامتها»^(٢) ، من حيث إنها تمارس التمثيل بحرية ودون مراقبة ، كما أنها لا تستثير - لأول وهلة - الوعي النقدي المتسائل والمتشكك في صدقها ومطابقة تمثيلها للواقع ؛ لكون القراء والمستمعين مجمعين على أن الشعر يقوم على الكذب ، بل إن «من فضائله أن الكذب - الذي اجتمع الناس على قبحه - حسنٌ فيه ، وحسبك ما حسن الكذب ، واغتفر له قبحه»^(٣) . وهذا ما حمل القراء والمستمعين على الاستخفاف بكذب الشاعر ، فهو يقول ما لا يفعل ، وهو الوحيد الذي كان الكذب مذموم إلا فيه كما يقول ابن رشيّق . غير أن الاستخفاف بكذب الشاعر والتهوين من قبحه ، بل مدحه وعدّه من فضائله ، كل هذا سهّل مهمة الشاعر في النفاذ إلى نفوس القراء والمستمعين ، والتأثير فيها ، وحملها على الاعتراف الضمني أو التقبّل الأعمى للتمثيل الذي يقدّمه الشاعر عن نفسه وعن الآخرين ، فحتى لو كان ما في الشعر فكاهاة وسخرية فهو يؤخذ مأخذ الجدّ ويعامل معاملة الحكمة ، وأخطر من ذلك أن هذا الشعر سيكون هو الحكم الفصل فيما يُختصم فيه ، حتى لو كان هذا الحكم ظالماً جائراً كما يقول أبو تمام :

يُرى حكمةً ما فيه وهو فكاهاةٌ

ويُقضى بما يَقضي به وهو ظالمٌ

ولولا خِلال سَنها الشعر ما درى

بغاة العلام من أين تؤتى المكارمُ

والشعر الذي يُحتكم إليه ، ويرسم سبيل المكارم لطلاب العلامن يكون بمنأى عن هاجس التمثيل ، فهو ليس مجرد لعب بالخيال ، أو مجرد تعبير عن نزوات عابرة

(١) ابن رشيّق ، العمدة في محاسن الشعر وأدابه ونقده ، تح : محيي الدين عبد الحميد (بيروت : دار

الجيل ، ط : ٥ ، ١٩٨١) ، ج : ١ ، ص ٢٧ .

(٢) النقد الثقافي ، ٧٨ .

(٣) العمدة في محاسن الشعر ، ج : ١ ، ص ٢٢ .

في نفوس أصحابه ، بل هو سجل القوم الثقافي ، وديوانهم ، وعلمهم الذي ليس لديهم علم سواه ، وهو «معدن علم العرب ، وسفر حكمتها ، وديوان أخبارها ، ومستودع أيامها ، والسور المضروب على مآثرها ، والخندق المحجوز على مفاخرها ، والشاهد العدل يوم التفار ، والحجة القاطعة يوم الخصام»^(١) ، وهو «الذي قيّد على الناس المعاني الشريفة ، وأفادهم الفوائد الجليلة ، وترسل بين الماضي والغابر ، ينقل مكارم الأخلاق إلى الولد عن الوالد ، ويؤدّي وذائع الشرف عن الغائب إلى الشاهد»^(٢) . وما كان هذا شأنه لا بدّ أن يكون مسكوناً بهاجس التمثيل ، تمثيل الذات بحفظ أيامها ومآثرها وأخلاقها وقيمها ، وتمثيل الآخر بتحقيقه وإقصائه وإلغائه .

٢ . التواطؤ بين الجمالية والهيمنة :

إن وسائل إقصاء الآخر وفرض الهيمنة عليه كثيرة ، وأغلب الثقافات تمارس ذلك بواسطة العنف ، وهو إما أن يكون عنفاً مادياً خشناً باستخدام قوة اليد والسلاح ، وإما أن يكون عنفاً ناعماً وملطفاً أيديولوجياً (كما يسميه ألتوسير) أو رمزياً (كما يسميه بيير بورديو) . وقد استخدمت الثقافة العربية الإسلامية كلا النوعين في تعاملها مع الآخر الأسود أو الزنجي ، فاسترقاق الأسود واستعباده لم يكن يخلو من العنف المادي بضربه ضرباً مبرحاً ؛ من أجل إخضاعه وقمعه ، وكثير من الأسياد كانوا يمتثلين لوصية ابن بطلان حين قال : «فالزنجي إذا شبع فصبّ العذاب عليه صبّاً ، فإنه لا يتألم له»^(٣) ، وهو «إن أطعمته طمع ، وإن هذّبتة انقمع»^(٤) . غير أن ثمة نوعاً آخر من العنف كانت الثقافة العربية الإسلامية تمارسه على الآخر الأسود ، وهو العنف الأيديولوجي/الرمزي ، ويمتاز هذا النوع من العنف بأنه «ناعم ، وخفي»^(٥) ، ولا يدرك

(١) ابن قتيبة الدينوري ، عيون الأخبار ، تح : محمد الإسكندراني ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ٢ ، ١٩٩٦) ، م : ١ ، ص ٥٨١ .

(٢) عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، تح : محمود شاكر ، (القاهرة : مطبعة المدني ، ط : ٣ ، ١٩٩٢) ،

(٣) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٤٠٥-٤٠٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٨٨ .

(٥) Language & Symbolic Power, P. 24 .

في بادئ الأمر بوصفه عنفاً ، وهو يتمثل في حالتنا هنا من خلال استحضار الأسود شعرياً كطرف في التشبيه الشعري ، أو كموضوع للهجاء المقذع المباشر والصريح . وفيما يتعلق بهذا النوع الأخير من العنف الشعري المباشر من خلال الهجاء والتحقير الصريح ، فإن أي قارئ للشعر العربي القديم والوسيط سيكتشف أن هذا الشعر اتسم بالحدة والعنف ورفض قبول الآخر الأسود ، بل إنه كان من أقوى أدوات عزل السودان واستبعادهم وتحقيرهم ، بل ثمة من يذهب إلى أن هذا الشعر هو الذي ورث هذه الحدة والعنف «لأشكال التعبير الأخرى تبعاً بعد أن استقرت الصورة الاجتماعية في قلب المجتمع الطبقي نفسه» ٤٩٨ . وسوف نتبين هذه الحدة والعنف عند حديثنا عن موقف ابن الرومي والمتنبي من الأسود الزنجي . وأما العنف الشعري غير المباشر فيظهر في سعي الخطاب الشعري العربي إلى شَعْرَةِ الأسود الزنجي ، وتحويله إلى موضوع شعري يتم استحضاره بالوصف والتشبيه مثلما يُستحضر الجمل والناقة والبقر والحمر الوحشية والطلل والخمرة والبساتين والصحاري وغيرها من موضوعات . بهذه الطريقة في العنف الناعم والمُلطّف تأتي للخطاب الشعري العربي سحق الآخر الأسود ومحقه والغاؤه وإخضاعه وإدامة الهيمنة عليه ، هذا فضلاً عن تحقيره والاستهزاء به والسخرية منه . فقد أصبح هذا الأخير مادة شعرية طيّعة في يد الشاعر العربي ، وأداة من أدوات التعبير الشائعة لدى هذا الشاعر ، فالأسود موضوع للوصف والتشبيه والسخرية والاستهزاء ، كما أنه يُستحضر ليشبّه به غيره من الحيوانات والنبات والأوقات والكواكب وغيرها . ويمكن قراءة هذا التشبيه بوصفه سلاحاً موجّهاً للتلاعب بالآخر الأسود ، فأبو نواس يشبّه الخمر المعتّقة بآبنة أسود مفلفل الشعر: (*)

ألا خُذها كمصباح الظلام
سليلة أسود جعدٍ سُخَامِ

٨٩٤ - صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، ص ٢٥٠ .

(*) كل الأبيات الشعرية في هذا القسم مأخوذة من دواوين الشعراء كما هي موجودة في قرص ممغنت (CD) تحت عنوان : الموسوعة الشعرية ، (أبو ظبي : المجمع الثقافي ، الإصدار الأول) ، إلا أن نشير إلى مرجع آخر .

مَعْتَقَةٌ كَمَا أَوْفَى لِنُوحٍ
سَوَى خَمْسِينَ عَاماً أَلْفَ عَامٍ
وَفِي مَوْعٍ آخِرٍ يَشْبَهُ الْكَرْمَ بِهَامَاتِ الْحَبْشَانِ :
كَرْمٌ تَخَالَ عَلَى قَضْبَانٍ نَخْلَتِهِ
يَوْمَ الْقَطَافِ لَهُ هَامَاتٌ حُبْشَانِ
وَلِدَعْبَلِ الْخَزَاعِيِّ بَيْتٍ قَائِمٍ عَلَى هَذَا التَّشْبِيهِ :
بِعِنَاقِيْدٍ مَعْنَكِلَةٍ
كَشَعُورِ الزَّنْجِ فِي الْحَمَمِ
وَمِثْلُ هَذَا الْبَيْتِ لِأَبِي هَلَالٍ الْعَسْكَرِيِّ حَيْثُ يَقُولُ :
مَنْ كَرُومٌ تَمَايَلَتْ بِعِنَاقِيْدِ
دُكْجَعِدِ الزَّنُوجِ وَالْحَبْشَانِ
وَلِأَبِي هَلَالٍ الْعَسْكَرِيِّ بَيْتٌ يَشْبَهُ فِيهِ جَذُوعُ النَّخِيلِ بِالْحَبْشَانِ :
وَنَخِيلٍ وَقَفْنَ فِي مَعْطَفِ الرَّمْلِ
وَقُوفُ الْحَبْشَانِ فِي التِّيْجَانِ
أَمَّا عَرَقَلَةُ الْكَلْبِيِّ ، وَهُوَ مِنْ نَدْمَاءِ السُّلْطَانِ صِلَاحِ الدِّينِ الْأَيُّوبِيِّ ، فَيَصِفُ
إِخْضَارَ رُبُوعِ دَجْلَةٍ بِزَنْجِيَّةٍ تَخْتَالُ فِي زِينَتِهَا :
رَقْمَ الرَّبِيعِ رُبُوعَهَا فَكَأَنَّهَا
زَنْجِيَّةٌ تَخْتَالُ فِيهَا بِالْحَلِيِّ
فِي حَيْنٍ يَصِفُ ابْنَ خَفَاجَةَ كَوَكَبَ الشَّعْرَى فِي الصَّحْرَاءِ الْمَظْلَمَةِ بِدِينَارٍ فِي كَفِّ
زَنْجِيٍّ :
تَتَلَهَّبُ الشَّعْرَى بِهِ وَكَأَنَّهَا
فِي كَفِّ زَنْجِيٍّ الدَّجَى دِينَارُ
وَالنَّابِغَةِ الْجَعْدِيِّ يَشْبَهُ خَيْطَ النِّعَامِ (طُولُ رَقْبَتِهِ) بِالْأَحْبَاشِ :
وَإِذَا نَحْنُ بِإِجْلِ نَافِـــرٍ
وَنَعَامٍ خَيْطُهُ مِثْلُ الْحَبْشِ
وَذُو الرِّمَةِ يَشْبَهُ تَكَاثُرَ النِّعَامِ فِي الطَّلَلِ الْمَهْجُورِ بِقِبَائِلِ الزَّنْجِ وَالْأَحْبَاشِ وَالنُّوبَةِ :
قَفَرًا كَأَنَّ أَرَاعِيْلَ النِّعَامِ بِهَا
قِبَائِلُ الزَّنْجِ وَالْحَبْشَانِ وَالنُّوبِ

وأبو العلاء المعري يشبه ذنوبه بكتائب الزنوج والنوبة :
فهل عاينوا في مضجعي لجرائمي
كتائب من زنجٍ تروغ ونوبُ
والأعشى يشبه الجن بالأحباش :

والجن تلعب حولها
كالخبش في محرابها
ومن التعبيرات الشائعة عند الشعراء تشبيه الليل المظلم بالزنجي الأسود أو بابتة
الزنجي ، وذلك كقول أبي نواس :

وانعدل الليل إلى مآبه
كالخبشي افتّر عن أنيابه
أو مثل قول ابن المعتز :

قد اغتدي والليل في مآبه
كالخبشي فرّ من أصحابه
أو مثل قول المعري :

نهار كذي اللبّ العديم وليلة
كإحدى بنات الزنج يلعبن بالذكر (*)

وبهذه الطريقة تم الاستحواذ على الأسود وامتلاكه على مستوى اللغة والخطاب ،
وذلك بعد أن تم امتلاكه في الواقع الاجتماعي ، فكما أن العبد ملكٌ لسيدهِ ، يفعل
به ما يشاء ، يبيعه ويشتره ، يزوجه ويطلقه ، يمنحه ويمنعه ، فكذلك هو شأنه في
الخطاب الشعري ، وهو خطاب خطير من حيث إنه يؤثر وينفذ في نفوس قرائه
ومستمعيه دونما مساءلة أو مراقبة ، «والقول ينفذ ما لا تنفذ الإبر» كما يقول
الأخطل ، أو كما قال طرفة بن العبد :

رأيت القوافي يتلجن مواجاً
يضيق عنها أن تولجها الإبر

ومن هذه المواجه التي يضيق على الإبر النفاذ إليها القيام بدور تطبيع العنف
والإقصاء والإخضاع الذي تمارسه الذات تجاه الآخر على مستوى الممارسة والخطاب

(*) الذكر لعبة يلعب بها الزنج والأحباش كما يقول ابن منظور في «لسان العرب» ، مادة (ذكر) .

معاً ، بمعنى أن الشعور بهذه الطريقة يلعب دوراً خطيراً في إظهار وضع الأسود في الثقافة العربية الإسلامية ليس بوصفه نتيجة ظلم واقعي وخطابي وقع على هذا الأسود ، بل بوصفه نتيجة طبيعية لما هو عليه هذا الأسود من قبح وسخف وغباء وقابلية فطرية للعبودية . لقد تم استعباد الأسود في الواقع ، كما قام التمثيل الثقافي غير التخيلي بتبرير هذا الاستعباد ، وبقيت مهمة القيام بدور تطبيع هذا الاستعباد وتلطيفه وتجميله موكولة إلى التمثيل الثقافي التخيلي ، والشعر أبرز أشكال هذا التمثيل وأبعدها تأثيراً .

والجمع بين التحقير والتجميل ، أو بين قُبْح موضوع التمثيل وجماله في خطاب واحد ليس جمعاً مستحيلاً أو مستعصياً ، بل هو ضرب من ضروب التواطؤ بين الهيمنة والجماليات ، وهو الذي يحكم نظرة الثقافة المهيمنة إلى الثقافة الخاضعة والمحكومة ، «فالنظرة الدونية إلى الآخر كموضوع للتحليل العلمي ، ونظرة التقدير إلى «الآخر» كصنم جمالي ليستا متناقضتين بقدر ما هما متوطنتان»^(١) . وهي نظرة حكمت موقف ألغزة الأسبان من الهنود الأمريكيين ، وموقف الغرب «الاستشراقي» و«الاستعماري» من الشرق ، وموقف اليابان «الاستعمارية» من كوريا مثلاً ، وكذلك حكمت موقف الثقافة العربية الإسلامية من الآخرين ، والأسود من ضمن هؤلاء الآخرين . وإذا كانت اليابان قد نظرت بعين التقدير إلى كوريا من خلال جمالية فنّها الشعبي وأدواتها وصناعاتها اليدوية^(٢) ، فإن الثقافات المهيمنة الأخرى لم تر - في الأغلب - غير المرأة كموضوع جمالي يستحقّ الاشتهااء وتتوجّه إليه الرغبة في الثقافات الخاضعة . فكولومبوس ورفاقه يعدّون الهنود بهيمين وقطيعةً من البهائم ، في حين أنهم لم يكتموا عظيم إعجابهم وتقديرهم واشتهائهم لنسائهم العرايا على وجه الخصوص ، فكولومبوس كتب في يومياته بأن «النساء أجسام جميلة جداً»^(٣) ، وهذه الأجسام عارية من اللباس ، وهو ما أثار استيهامات الأسبان وتخيلاتهم

(١) كوجين كاراتاني ، استعمالات الجماليات بعد «الاستشراق» ، في كتاب : بول بوفيه (تحرير) ، الحق

يخاطب القوة : إدوارد سعيد وعمل الناقد ، تر : فاطمة نصر ، (القاهرة : إصدارات سطور ، ط : ١ ،

٢٠٠١) ، ص ١٨٨ .

(٢) انظر : المرجع نفسه ، ص ١٩٨ .

(٣) فتح أمريكا ، ص ٤١ .

الشهوانية ، حيث «كانت النساء كلهن جميلات ، وربما خيل للمرء أنه يرى حوريات الماء الرائعات أو حوريات الينابيع التي مجدها القدماء كل هذا التمجيد»^(١) . والغرب «الاستعماري» و«الاستشراقي» الذي نظر إلى الشرقي بدونية واستخفاف ، لم يمنعه ذلك من الربط بين الشرق والجنس ، بوصف الشرق موضعاً يغري بالاستيهام الشهواني ويشير الرغبة الجنسية المتحفزة ، هناك حيث بيوت الحرم ، والجواري ، والراقصات ، والمغنيات ، والأميرات ، والريفيات ، وعالم مزدحم بالنساء والعري والجنس . فالترايط قائمٌ بوضوح ، كما يكتب إدوارد سعيد ، بين الشرق وحرية الجنس المباح ، «فقد كان الشرق مكاناً يذهب إليه المرء بحثاً عن تجربة جنسية لا تُنال في أوروبا ، وليس ثمة من كاتب أوروبي ، أو كاتبة أوروبية ، كتب عن الشرق أو سافر فيه في مرحلة ما بعد ١٨٠٠ ، استثنى نفسه أو نفسها من هذا البحث : فلوبير ، نرفال ، «دك القذر» بيرتن ، ولين هم الأكثر بروزاً فقط . وفي القرن العشرين ، يحضر إلى الذهن جيد ، وكونراد ، وموم ، وعشرات غيرهم . وما سعوا إليه غالباً هو - بحق - فيما أعتقد - نط آخر من الجنسية ، قد تكون أكثر خلاعة وأقل إحساساً بالإثم»^(٢) . وليس بعيداً عن هذا الموقف تلك الاستيهامات الشهوانية التي كانت تحرك رغبة العربي المسلم لنساء عرايا في البلغار وبلاد الصقالبة وبلاد السودان والصين والهند وغيرها ، نساء لا يتحرجن من التعري وممارسة الجنس مع الغرباء ، وأخريات تهتاج شهوتهن للمواقعة فيخرجن متبرجات طلباً للجماع ولا يستحيين من ذلك لغلبة الشهوة ، فهن كالسنانير عند هيجانها ، ونساء ينزلن النهر مع الرجال عرايا ، ونساء لا يتركن الضيف يغادر إلا بعد أن يستمتع بهن أو ببناتهن كرمأً منهن وسخاء من ذكورهن ، ونساء يترامين على الرجال من كل ناحية ، بل يجبرنه على الاستمتاع بهن إجباراً ، ونساء يلقحن من الريح ، وأخريات يلقحن من ثمر الأشجار وغيرهن الكثير الكثير من نساء «الآخر» اللاتي ينتظرن قدوم الرجل العربي المسلم إليهن»^(٣) .

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٢ ، وهو مقتبس من كتابة بيتر ماتير الذي كان يصور تخيلات كولومبس ورفاقه الأوائل .

(٢) الاستشراق ، ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٣) هذه انطباعات وتخيلات سجلها كثير من الرحالة والجغرافيين العرب في حديثهم عن تلك البلدان ، وللمزيد يمكن مراجعة : آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٢٢٤ ، ٣٣٦ ، ٦٠٧ .

لقد انتعشت مثل هذه الاستيهامات والتخيّلات في سرد الرحلات والشعر ، وإذا كانت هذه التخيّلات قد أخذت في سرد الرحلات طابعاً غرائبياً عجائبياً ، فإنها في الشعر قد اصطبغت بصبغة واقعية وحسيّة . فالحديث في سرد الرحلات غالباً ما يكون عن نساء هنالك في بلاد بعيدة ، في حين أن الحديث في الشعر يكون عن نساء هنا يعيشن بالقرب منا ، كجوارى يتسرى السيد بهن ، أو يتلصص النظر إليهن في الطرقات أو في مجالس الخلفاء وهن يغنّين أو يرقصن . وهؤلاء الجوارى قد يكن من الحمراوات أو الصفراوات أو السوداوات ، وفي الحالة الأخيرة يظهر التعارض الذي من الممكن حلّه بين النظرة الشهوانية إلى المرأة السوداء ، وبين النظرة الدونية الاستنقاصية إلى الأسود . وكما أمكن لسرد الرحلات أن يجمع بين النظرتين ، فقد أمكن للشعر أن يجمع بينهما أيضاً . فمن يتأمل في التمثيل الشعري العربي للآخر الأسود سيكتشف اختلافاً جلياً بين تمثيلات الرجل الأسود أو الإنسان الأسود دون تحديد له بجنس معيّن ، وبين تمثيلات المرأة السوداء ، فالأسود في التمثيل الأول كان موضوعاً للنبد والاستبعاد والاستنقاص والتحقير ، فيما كانت المرأة السوداء موضوعاً للرجبة والاشتها . ويمكن التحقق من هذه الظاهرة من خلال الاطلاع على أي مصنّف عربي قديم أو وسيط تعرّض إلى السودان بغاية التحسين أو التقبيح . ففي هذه المصنّفات سيجد القارئ أن الأسود يجري تمثيله بصورة سلبية واضحة ، فيما لا يكون للسودان من ميزة حسنة إلا ملاحظة نسائهم أو قوة شهواتهن وحرارة فروجهن ونقاء ثغورهن ، أي كونهن صالحات لأن يكنّ موضوعاً لشهوة الرجل . وهكذا تنقلب الصورة وتصبح السوداء مثيرة «لرغبة متحفزة تستثار فلا تدّخر وصفاً شهوانياً إلا وتورده ، تستعيد المرأة الزنجية بصفاتها الجنسية المرغوبة قيمة الرجل الزنجي المهدورة ؛ ففي الصراع بين قيم ثقافية ودينية مجردة ، ورغبات استيهامية مكبوتة تكون الغلبة للرجبة»^(١) . فعند الحديث عن المرأة السوداء يتوارى إلى الخلف ذلك التمثيل السلبي الاستبعادي الذي يحضر عند الحديث عن الرجل الأسود ، فيحلّ مكانه حديث استيهامي عن سوداوات لم يمتزّن إلا بكثرة الريق و«نقاء الثغور وحرارة الفروج»^(٢) وصغرهما ، وبهذه الصفات الجنسية أصبحت المرأة السوداء موضوعاً للوصف والاشتها

(١) المركزية الإسلامية ، ص ١٨١ .

(٢) تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٢٩ . والوشاح في فوائد النكاح ، ص ١٥٩ .

في أن واحد ، ولهذا فهي من لذة العيش وحياة القلوب كما يقول الشاعر :

حُب سود النساء من لذة العيـ

شٍ على أنه حياة القلوب

مشبهات الشباب والمسك تفديـ

هنّ نفسي من الردى والخطوب

كيف يهوى الفتى الأريب وصال البيـ

ض والبيض مشبهات المشيب^(١)

ولا يختلف الفرزدق في فضائحيته عن الشاعر السابق ، وذلك حين يشبّه

شهوانية زوجته الزنجية بالتثور شديد التوهج :

يا ربّ خـود من بنات الزنجـ

تحمّل ثنوراً شديداً الوهجـ

أقعب مثل القدح الخلنجـ

يزداد طيباً عند طول الهرج^(٢)

وهناك شعراء شُغِفُوا وجُنُوا بحب السوداء ، فأحد الشعراء يقول :

فلئن جُننت بحلّها لا بدعة

أصلُ الجنون يكونُ بالسوداء^(٣)

ويقول شاعر آخر :

يا ربّ سوداء تـيـمـتـني

يحسن في مثلها الغرامـ

كالليل تستسهل المعاصيـ

فيه ويستعذبُ الحرام^(٤)

وقال أحد الشعراء في جارية سوداء اسمها «حلوّة» وقد اختطفها الموت :

(١) تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٢٩ .

(٢) الأغاني ، ج : ٢١ ، ص ٣٢٣ .

(٣) نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر ، ص ٤٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٥٠ .

خَلَّنِي مِنْ ذِكْرِ عُلُوهِ
لَيْسَ لِي فِي الْبَيْضِ شَهْوُهُ
وَأَعْدَلِي ذِكْرَ سَوْدَا
ءَ لَهَا عِنْدِي حُظْوُهُ
لَوْنَهَا الْأَسْوَدُ يَزْهَوُ
إِنْ بَدَتْ فِي بَيْضِ نَسْوِهِ
فَهِيَ سَوْدَاءُ لَدَيْهَا
لَيْسَ لِلْبَيْضِ أَنْ جَلْوُهُ
عَقَّبْتُ وَصَلِي بِهِ جَرِ
بَذَلُ الرِّقَّةِ جَفْوُهُ
وَخَطَا الدَّهْرِ إِلَيْهَا
بِالْمُنَايَا أَيْ خَطْوُهُ
لِيَتَنِي مِتُّ لِيَبْقَى
لِي بِهَا فِي الْمَوْتِ أَسْوُهُ
يَا عَذُولِي لَيْسَ لِي عَنْ
حَبِّهَا مَا عَشْتُ سَلْوُهُ
لَا تَسْلُ عَنْ عَيْشَةٍ لِي
مُرَّةً مِنْ بَعْدِ حُلْوِهِ (١)

ويذكر لنا تاريخ الأدب شعراء بلغوا في حبهم لجواريتهم السوداوات مبلغاً عظيماً
لدرجة أن هذا الحب حسن القبيح في نظرهم ، بل أحبوا لحيهن جميع السودان وحتى
سود الكلاب :

أَحَبُّ لِحَبِّهَا السُّودَانُ حَتَّى
أَحَبُّ لِحَبِّهَا سَوْدُ الْكَلَابِ (٢)

وفي هذا البيت يروي ابن الجوزي أن عبد الله بن أبي بكر الصديق أحب
جارية له سوداء ، « وكانت قد شغلت قلبه ، فنهاه أبو بكر عنها ، فتجافى لها ، وفي

(١) المصدر نفسه ، ص ٥٩-٦٠ .

(٢) تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٣٠ .

قلبه منها شيء ، وقال :

أحب لحبها السودان حتى

أحب لحبها سود الكلاب»^(١)

وقد أخذ العباس بن الأحنف من هذا البيت وزاد عليه ، فهو من أجل حبه لجارية سوداء اسمها تكتم أحب كل شيء أسود من إنسان أو حيوان أو جماد :

أحب النساء السود من أجل تُكْتَم

ومن أجلها أحببت ما كان أسوداً

فجئني بمثل المسك أطيب نكهة

وجئني بمثل الليل أطيب مرقداً^(٢)

وفي كتاب «تنوير الغبش» يعقد ابن الجوزي فصلاً خاصاً بذكر «من كان يؤثر الجواري السود على البيض ومن كان يعشقهن ومن مات من عشقهن» ، ومن غرائب ما روي في هذا الفصل أن ابن عباس كان «يعزل عن جارية له سوداء» ، وأن عبد الله بن رباح العجلاني قال : «إني لفي مسجد مني إذ أبصرت بأبي الجليلد الفزاري واقفاً على جارية سوداء كأنها الصنم ، فملت إليه ، فقلت : ما لي أراك هاهنا؟ قال : أصوب بصري وأصاعده في هذه الجارية وأتمناها على الله ، وأنشأ يقول :

ألا يصبني أجلي فأخترم

أشتر من مالي ضناً كالصنم

عريضة المعطس خشناء القدم

تكون أم ولدي وتختدم»^(٣)

كما كان الشاعر الفرزدق قد اتخذ «على النوار جارية زنجية فأحبها فولدت له جارية ، وكان يحبها»^(٤) . وما روي عن أبي عبد الله الحبشاني أنه كان يعشق سوداء ، فاشتكى من حبها وضني حتى صار إلى حد الموت ، فلما جاءته سألته عن حاله فقال : «بخير ما لم تبرحي ، قالت : ما تشتهي؟ قال : قربك ، قالت : فما تشتهي؟

(١) تنوير الغبش في فضل السودان والحبش ، ص ٢٣٣ .

(٢) تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٣٠ .

(٣) تنوير الغبش في فضل السودان والحبش ، ص ٢٣٣-٢٣٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٣٧ .

قال : حبك ، قال : فتوصي بشيء؟ قال : أوصي بك إن قبلوا مني ، فقالت : إني أريد الانصراف ، قال : فتعجّلي ثواب الصلاة عليّ . فقامت فانصرفت ، فلما رآها مولية تنفّس الصعداء ، ومات من ساعته»^(١) . وكتب الأدب وأخباره ملاءى بمثل هذه الحكايات والأشعار التي أنشدتها شعراء معروفون ومغمورون في التغزل بجوايهم السود من أمثال الفرزدق وبشار وابن الرومي وعلي بن الجهم والشريف الرضي والصابي والعباس بن الأحنف وابن سكرة وابن خفاجة وابن رشيق وأبي علي البصير وابن الخياط وابن الوردي وأبي حيان الأندلسي وأبي الشيص وغيرهم^(٢) .
والغريب في هذا الأمر أن الشاعر من هؤلاء لا يجد حرجاً في ذم الأسود والتغزل بالسوداء ، فالفرزدق الذي كان يحب جاريته السوداء لم يجد غضاضة في ذم السودان وشعرهم ، فحين اجتمع الفرزدق ونصيب في مجلس سليمان بن عبد الملك ، فأنشد الفرزدق ، ثم أنشد نصيب ، فقال له سليمان : «أحسن الله يا نصيب! وأمر له بجائزة ولم يصنع ذلك بالفرزدق ، فقال الفرزدق وقد خرج من عنده :

وخيرُ الشعرِ أكرمهُ رجلاً
وشرُّ الشعرِ ما قال العبيدُ»^(٣)
وهو نفسه القائل في ذم بني نمر :
ولكنه من نسل سوداء جعدة
نميرية حلابة في المعالي
وبشار بن برد الذي قال متغزلاً في سوداء :

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .

(٢) انظر مثلاً :

- عيون الأخبار ، م : ٢ ، ص ٣٢٩-٣٣٣ .

- نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر ، ص ٣٧-٦٢ .

- تحفة العروس ومتعة النفوس ، ص ٢٢٩-٢٣٤ .

- تنوير الغبش في فضل السودان والحبش ، ص ٢٣٣-٢٤٥ .

- نهاية الأرب في فنون الأدب ، ج : ٢ ، ص ٣٨ - ٤٠ .

- الوشاح في فوائد النكاح ، ص ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ .

(٣) الأغاني ، ج : ١ ، ص ٣٢٣-٣٢٤ .

وغادة سوداء برأقصة
 كالماء في طيب وفي لين
 كأنها صيغت لمن نالها
 من عنبر بالمسك معجون
 هو نفسه الذي قال في الزنج أقذع الأبيات :
 إذا شبع الزنجي سبَّ إلهه
 وألَّب من زنج عليّ ونوب
 سَروقا لما لاقى طروبا إلى الزُّبى
 وهل تجد الزنجي غير طروب
 أفيقوا بني الزنجي إن سبيلكم
 سبيل أبيكم لحمه لكلوب
 ومولى أبيكم فاطرحوه لأكلب
 ولا يُدفن الزنجي بين رؤوب
 وهو القائل أيضاً :

فلا تشتري الزنجي إنك مُفلح
 بأحمر فالزنجي عنك عتاد
 ولا بن الرومي قصيدة هي أطول القصائد المعروفة في التغزل بالسوداوات ، ويقول
 فيها :

سوداء لم تُنتسب إلى برص الشَّق
 رولا كلفة ولا بهق
 ليست من العُبس الأكف ولا الفلد
 ح الشفاه الخبائث العرق
 بل من بنات الملوك ناعمة
 تنشرب بالدل ميّت الشبق
 تجري ويجري رسيلها معها
 شأوين مستعجلين في طلق
 هيفاء زينت بخمص مختصر
 أوفى عليه نُهود معتنق

غصن من الآبنوس رُكِبَ في
مؤتزرٍ معجبٍ ومنطقٍ
يهتزُّ من ناهديه في ثمرٍ
ومن نواحيه ذراه في ورقٍ
أكسبها الحسن أنها صبغت
صبغة حبِّ القلوب والحدقِ
فانصرفت نحوها الضمائر والـ
أبصار يُعنقنَ أيما عنقٍ
يفترُّ ذاك السواد عن يققٍ
من ثغرها كاللألى النسقِ
وبعض ما فُضِّل السواد به
والحقُّ ذو سلم وذو نفقٍ
أن لا يعاب السواد حلكتـه
وقد يُعاب البياض بالبهق^(١)
وابن الرومي نفسه هو صاحب القصيدة النارية التي قالها في خراب البصرة ،
وحَرَّضَ فيها على الثورة ضد الزنج من أولاد حام ، ومطلعها :
ذاد عن مقلتي لذيد المنام
شغلها عنه بالدموع السجام
أي نوم من بعد ما حلَّ بالبصـ
رة من تلکم الهنات العظام؟
أي نوم من بعد ما انتهك الزنـ
ج جهاراً محارم الإسلام؟
لأبي العباس الشريشي شارح مقامات الحريري المعروف ، رأي يذهب فيه إلى
تفسير هذه الأشعار والأقوال تفسيراً مختلفاً ، فهذه «الأقوال كلها على استحسانها
اعتذارات واقتدارات من الشعراء على تحسين القبيح ، والأمر المجمع عليه تفضيل
البياض ؛ قال الجاحظ : العرب تمدح بالبياض وتهجو بالسواد ، وربما مدحوا بالسواد

(١) نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر ، ص ٥٥-٥٩ .

ولكن أصل ما يبنون عليه أمرهم ذمه^(١). ومع هذا فإن ما تكشفه هذه الأقوال والأشعار هو أن موقف الذات الشعرية العربية من السودان موقف ذي طبيعة ازدواجية ، فالأسود موضوع للنبذ والإقصاء ، فيما تكون السوداء موضوعاً للاشتهاء والرغبة الشهوانية ، حتى إن شهاب الدين النويري حين خصص ثلاث صفحات من كتابه لذكر ما قيل في السود ، استدرك ليقول : «وهو يختصّ بالمؤنث»^(٢) ، وكأنه أراد بهذا أن ينبّه قارئه إلى أن قصده من السود هنا سواد المؤنث كيلا ينصرف الذهن إلى معنى غير مقصود ، فيتوهم أن في سواد المذكر جمالاً تغنى به الشعراء العرب . وسواء تغنى الشعراء بجمال السوداء أم ذموا قبح الأسود ، فإن كلاً من الأسود والسوداء لن يكونا أكثر من موضوع للهيمنة والإخضاع ، فالأسود مقصود بالهيمنة الاجتماعية ، والسوداء مقصودة بالهيمنة الجنسية . ولا يمكن تفسير هذه الازدواجية في الموقف من السودان ، إلا بالتسليم بأن العلاقة مع الآخر لا تتشكل ، كما قال تودوروف ، في بُعد واحد وحيد . وتودوروف يميّز بين ثلاثة محاور تحدّد الطبيعة الإشكالية لمسألة «الآخرية» ، «فهناك ، أولاً ، حكم القيمة (مستوى قيمي) : فالآخر حسن أو سيء ، أحبه أو لا أحبه ، (. . .) ، وهناك ، ثانياً ، فعل التقارب أو فعل التباعد في العلاقة مع الآخر (مستوى عملي) : فأنا أتبني قيم الآخر ، أو أتوحد معه ؛ أو أشبه الآخر بنفسي ، وأفرض عليه صورتي الخاصة ؛ كما أن بين الخضوع للآخر وإخضاع الآخر حدّ ثالث أيضاً ، هو الحياد ، أو اللامبالاة . وثالثاً ، فإنني أعرف أو أجهل هوية الآخر (سيكون ذلك هو المستوى المعرفي)»^(٣) . ويشير تودوروف إلى أن هذه المحاور الثلاثة محاور مستقلة ، إلا أن بينها علاقة تداخل ، ولا توجد بينها أية علاقة تضمينية أو ترابطية ، فمعرفة الآخر لا تقود بالضرورة إلى حبه ، فالمعرفة لا تتضمن الحب ، ولا العكس كذلك ، كما أن إخضاع الآخر لا يتضمن الحب أو الكره ، فالذات قد تخضع من تحبه ومن لا تحبه ، من تعرفه ومن لا تعرفه معرفة جيّدة .

وقبل تودوروف كان عمانويل كانط قد قدّم تفسيراً شبيهاً بهذا ، ولكن فيما

(١) أبو العباس الشريشي ، شرح مقامات الحريري البصري ، تح : محمد عبد المنعم خفاجي ، (بيروت :

المكتبة الثقافية ، د.ت) ، ج : ١ ، ص ١٦٤ .

(٢) نهاية الأرب في فنون الأدب ، ج : ٢ ، ص ٣٨ .

(٣) فتح أمريكا ، ص ١٩٧ .

يخص علاقتنا بالموضوعات بصورة عامة ، فقد «قسّم كانط صلتنا بالموضوعات إلى مجالات ثلاث : (١) اهتمامات معرفية بالصواب والخطأ ، (٢) اهتمامات أخلاقية بالطيب والخبيث ، و(٣) اهتمامات تتعلق بالذوق : أي إما أمور محببة أو غير محببة»^(١) . فالإنسان حين يواجه موضوعاً ما ، فهو إما أن يتلقاه معرفياً بوصفه صواباً أو خطأً ، وإما أن يتلقاه أخلاقياً بوصفه طيباً أو خبيثاً ، وإما أن يتلقاه ذوقياً بوصفه محبباً أو كريهاً . ولا يكون الحكم على مجال من المجالات سليماً إلا إذا تمّ التحفظ المؤقت على بقية المجالات ، أي وضعها بين قوسين ، فللحكم على موضوع ما من حيث الصحة والخطأ ينبغي تجنب ما يهم الذوق والأخلاق مؤقتاً ، فمثلاً لا يُستحسن أن ينظر الجراح إلى مريضه نظرة جمالية أو أخلاقية أثناء علاجه ، وكذا الأمر حين نكون في معرض الحكم على الموضوع ذوقياً ؛ إذ ينبغي الحفاظ مؤقتاً على ما يهم الأخلاق والموقف العلمي من هذا الموضوع ، والأمر ذاته ينطبق حين نكون في معرض إصدار أحكام أخلاقية على موضوع ما ، فلا بدّ من التغاضي مؤقتاً عما يهم الذوق والموقف العلمي . وبهذه الطريقة في التحفظ ووضع الأقواس مؤقتاً يمكن ، بحسب تصوّر كانط ، تكوين الحكم الخالص^(٢) وتأسيس الحق (على مستوى المعرفة) ، والخير (على مستوى الأخلاق) ، والجمال (على مستوى الذوق) .

وليس معنى هذا أن تجاوز هذا الشرط غير ممكن ، بل إن الخلط بين هذه المجالات المختلفة أمر وارد ويمكن ، لكنه كذلك لا يمنع الحكم الخالص على موضوع ما ، وذلك في ضوء مستوى من المستويات مع التحفظ على بقية المستويات الأخرى ؛ ولذلك «قد يحدث أن يكون موضوع ما محبباً حتى لو كان وهمياً أو شريراً ، وصحيحاً حتى لو كان غير محبب أو مملاً»^(٣) . وهذا النوع من الأحكام هو المعتمد في نظرة الثقافة العربية الإسلامية إلى الأسود ، إلا أن ذلك لم ينف استعداد هذه الثقافة الدائم للخلط بين المستويات المعرفية والذوقية والأخلاقية (عند كانط) ، أو بين المستويات القيمية والعملية والمعرفية (عند تودوروف) ، ومن هنا كانت على استعداد دائم لفكّ

(١) استعمالات الجماليات بعد «الاستشراق» ، ص ١٨٩ .

(٢) هادية العرقي ، استيتيقا كانط وبراديجم الوعي ، (مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد : ١٢٢-١٢٣ ، ٢٠٠٢) ، ص ١٣٧ .

(٣) استعمالات الجماليات بعد «الاستشراق» ، ص ١٨٩ .

الأقواس وإلغاء التحفظات المؤقتة حين يتعلّق الأمر بالأسود، فثقافة الأسود معرفياً خاطئة وسخيفة، واعتقاداته - إن وجدت - باطلة وضالّة، وسواده من حيث الذوق والقيمة مرعب وكريه، إلا أن هذا التلقي السلبي من حيث المعرفة والأخلاق والذوق، لم يمنع من استحسان بعض صفاتهم وأفعالهم، فمما يميّز به السودان أن العدل بينهم منتشر، ومن أفعالهم الحسنة «قلة الظلم فهم أبعد الناس عنه، وسلطانهم لا يسمح أحداً في شيء منه، ومنها شمول الأمن في بلادهم، فلا يخاف المسافر فيها ولا المقيم من سارق أو غاصب، ومنها عدم تعرضهم لمال من يموت ببلادهم من البيضان، ولو كان القناطير المقنطرة، إنما يتركونه بيد ثقة من البيضان، حتى يأخذهم مستحقه، ومنها مواظبتهم للصلوات، والتزامهم لها في الجماعات، وضربهم أولادهم عليها، (...)»، ومنها لباسهم البيض الحسان يوم الجمعة، (...)»، ومنها عنايتهم بحفظ القرآن العظيم^(١). وكان ابن بطوطة وغيره من الرحالة العرب ينكرون على السودان انتشار العري بين نسائهم، ويعدّون ذلك من أفعالهم القبيحة^(٢)، إلا أن هذا الموقف الأخلاقي من تعريّ السوداوات لم يمنع الاستحسان الجمالي والتلذذ الشهواني الدفين بهذا التعري، والذي شدّ أنظار الرحالة أنفسهم، وأثار استيهاامات الشعراء وتخيّلاتهم. ويحملنا هذا التلذذ والاستيهاام الشهواني على إضافة مجال رابع إلى المجالات التي ذكرها كانط، وهي المجالات التي تحكم صلتنا بالموضوعات، ويتعلّق هذا المجال بالاهتمامات النفعية، أي ما إذا كان الشيء نافعاً أو غير نافع، والمنفعة أنواع، ونحصرها هنا في المنفعة الجنسية، أي القدرة على الإشباع وتحقيق اللذة. فإذا كان تصور كانط - وهو ذاته التصور الرومانسي للجمال - يقوم على الاعتقاد بأن الجمال لا يتحقّق إلا من خلال استبعاد أي اهتمام نفعي مباشر بالموضوع الجميل، فإن كل موضوع يمكن أن يُدرك بطريقة جمالية، ولكن إذا تمّ النظر إليه بصورة مستقلة عن المنفعة، ذلك أن «أول ما يميّز به كانط الذوق بصفة خاصة والفن بصفة عامة هو مسألة الاستقلال عن المنفعة»^(٣). فعلى سبيل المثال فإن جمالية بناء معماري ما لا تتحقّق إلا باستبعاد فائدة هذا البناء ونفعيته المادية،

(١) تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، ص ٧٠٣-٧٠٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٧٠٤.

(٣) استيتيقا كانط وبراديجم الوعي، ص ١٣٧.

وجمالية قطعة نقود أثرية لا تتحقق إلا بانعدام قيمتها النفعية في التبادل التجاري اليومي .

وبناء على هذا فإن الفرزدق وبشار وابن الرومي وغيرهم لم يكونوا يناقضون أنفسهم حين يذمّون الأسود ، ويستحسنون السوداء ، فالأسود والسوداء معاً من الموضوعات المدمومة على المستوى الأخلاقي ، وثقافتها سخيفة وباطلة على المستوى المعرفي ، ولونهما قبيح ومستبشع على المستوى الذوقي ، إلا أن النظر إلى هؤلاء السودان في ضوء قدرتهم على النفع يجعل منهم موضوعات مرغوبة ومطلوبة . فهذا الاهتمام النفعي هو الذي خلق التنافس بين الأسياد على اقتناء العبيد والمملوكين ، وهو الذي حملهم على تقليب العبد والتحرّز قبل شرائه من تدليس النخاسين ، والاستشارة لمعرفة «أي الأجناس عبيد طاعة وولاء ، وأيهم ذوي أنفة وحمية ، وأيهم لا يصلحه إلا الكدّ والعصا»^(١) . وهو أيضاً الذي جعل العبد الأسود مقصود الرغبة الأنثوية كما تمثّل في حكايات «ألف ليلة وليلة» وغيرها . وهذا الاهتمام هو الذي حملهم على التحرّز في شراء الجارية لمعرفة ما يصلح منهن كطبّاخات أو حواضن أو دايات أو رقاصات أو زوامر أو طنبوريات أو مغنيات ، ومعرفة «أي الإماء يصلحن للخدمة ، وأيهن يصلحن للمتعة»^(٢) . وهذان النوعان من الإماء : إماء الخدمة والمتعة ، يحيلان على مجال اهتمام واحد هو مجال المنفعة ، فالخدمة تحيل على المنفعة العملية (منفعة العمل) ، والمتعة تحيل على المنفعة الحسية أو الجنسية (التسري) . وهذا الاهتمام هو الذي رغب العربي في السوداء على الرغم من تعارض هذه الرغبة مع الأحكام التي يخترنها ويستمدّها من ثقافته فيما يتعلق بالمجال المعرفي والأخلاقي وحتى الجمالي . والتحفّظ المؤقت على هذه المجالات الثلاثة هو الذي سمح بتوجّه الرغبة الجنسية إلى المرأة السوداء عند أولئك الشعراء ، وأولئك الذين شغفوا بهن ، وماتوا من عشقهن . وبالطريقة ذاتها ، فإن كره الأسود وقلة المعرفة به لم يمنع من وجود رغبة ملحة في الهيمنة عليه وإخضاعه واستملاكه .

(١) رسالة نافعة في شري الرقيق وتقليب العبيد ، ص ٣٨٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٣ .

٣ . القراءة الطباقية : التمثيل والتمثيل المضاد :

إن الثقافة المهيمنة تتحدّث بصوت واحد ، وهي تحتكر سُبُل الحديث ، وتسعى إلى امتلاك أدوات التمثيل امتلاكاً كلياً ، بحيث لا تتيح فرصة لأي صوت معارض آخر أن يستفيد منها في تمثيل ذاته بذاته ، أو في تمثيل الثقافة المهيمنة نفسها تمثيلاً مضاداً ، وهي بذلك إنما تقوم بتحسين ذاتها ضد تدخلات الآخرين ؛ وذلك لأن ظهور أصوات هؤلاء الآخرين أو صعود هذا التمثيل المضاد إنما يتضمّن تقويضاً لخطاب الثقافة المهيمنة ، كما أنه ينطوي على خطورة تتمثل في تهديد القوة الثقافية للتمثيل الرسمي المهيمن ، وفي نزاع الهالة القدسية التي تحيط بمثل هذا التمثيل . ومن هنا فأصوات الثقافات الخاضعة يجب أن تُسكت ، إما بالعنف المادي كما ذكرنا سابقاً ، أو من خلال احتكار أدوات التمثيل العمومية (الحديث والكتابة) . وهو ما يسمح لخطاب الهيمنة بأن يمثّل الآخرين بحرية غير مقيّدة ودونما منازعة أو اعتراض ، ففي الخطابات المهيمنة ، فإن «أصوات المهيمن عليهم تكون مُمثّلة من خلال صمتهم وغيابهم ، وبصورة كلية تقريباً . وإذا كان إدوارد سعيد على حقّ حين كتب بأن «الناقد يتحمّل مسؤولية تجاه إنطاق هذه الأصوات المهيمن عليها ، أو المزاحة ، أو المُصمّنة» بفعل سلطة الثقافة المهيمنة ، فإن البداية الصحيحة لعملية الإنطاق هذه تكون من خلال انتقاد تلك الثقافة»^(١) ، ومن خلال نقد تمثيلها للآخرين بطريقة تسمح للأصوات المقموعة بالظهور ، والإفصاح ، وممارسة التمثيل الذاتي ، وحتى التمثيل المضاد . وليس معنى هذا أن تمثيل الآخر الخاضع سيكون بالضرورة أكثر انفتاحاً وتسامحاً تجاه الثقافة المهيمنة ، ذلك أن التمثيل إنما يعتمد ، في حقيقته ، على إساءة التمثيل misrepresentation ، وهو بذلك إنما «يُنتج» آخر» بحيث يكون هامشياً مُقصى»^(٢) . ومن هنا فإن إفصاح المجال لأصوات الآخرين بالظهور لا ينطوي على رغبة في إزاحة الصوت المهيمن أو إقصائه ، بل إن جميع هذه الأصوات يجب أن تقرأ معاً في علاقة حوارية متبادلة ، وهي القراءة التي أطلق عليها إدوارد سعيد مصطلح «القراءة

(١) Patrick Brantlinger, Victorians & Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent, (Critical Inquiry, V.12, No.1, 1985), P.167.

(٢) Brook Thomas, The New Historicism & other Old-fashioned Topics, in: The New Historicism, P.184.

لقد اهتم فرانز فانون بدراسة بنية المجتمعات الاستعمارية ، ووجد أن هذه المجتمعات لا يمكن أن تكون أحادية بصورة خالصة ، ف«العالم الاستعماري عالم مانوي (ثنائي) Manichean^(١) كما يقول فانون . ومن هنا فإن التمثيل الأحادي المكتمل والمُحكّم في شموليته حلم يراود كل ثقافة مهيمنة ، إلا أنه عصيّ على التحقق في الواقع ، فكل تمثيل ، مهما بلغ من إحكامه ، يشكو من فجوات وشروخات تسمح لأصوات أخرى بديلة أو معارضة بالظهور . فالقوة المسيطرة ليست كل شيء ، فهي جزء من مجموعة القوى والأصوات المتنوعة ، ضعيفة هامشية كانت أو قوية مهيمنة . وهذه القوى والأصوات ليست تامة الاستقلال والعزلة ، فليست «الثقافات وحدانية موحّدة أو مستقلة ذاتياً ، بل إنها بحق لتكتسب عناصر «أجنبية» ، وأخرى ، وفروق تفوق ما تقوم واعية بإقصائه»^(٢) . وهو الأمر الذي يسمح بقراءتها طباقياً كما يقول إدوارد سعيد . والقراءة الطباقية هي القراءة التي تدخل في حسابها عملية الهيمنة ، وعملية مقاومة هذه الهيمنة ، وبعبارة سعيد نفسه - وهو يركز على سياق الإمبريالية ومقاومتها - فإن على القراءة الطباقية أن تأخذ في حسابها «كلتا العمليتين : العملية الإمبريالية ، وعملية المقاومة لها ، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة»^(٣) ، وهو في دراستنا هنا ، صوت الآخر الأسود ، وتمثيله الخاص لذاته أو المضاد للتمثيل العربي الرسمي .

لقد جهدت الثقافة العربية من أجل صيانة تمثيلاتها عن السودان ، وذلك حين قمعت فعلياً صوت هؤلاء ، بسلبهم أدوات التمثيل المتاحة ، وحرمانهم من أخطر هذه

(*) الطباق ، في استخدام إدوارد سعيد ، مفهوم موسيقي يستخدمه لدراسة العلاقات المتبادلة بين الثقافات والهويات ، وهو في الموسيقى يعني «الاستعمال المتزامن للحنين أو أكثر لإنتاج المعنى الموسيقي» ، الثقافة والإمبريالية ، ص ٢٠ .

(١) Cultural Criticism, P.94. تنبغي الإشارة هنا إلى أن علاقة العرب بالسودان لم تكن علاقة استعمارية ، غير أنها نوع من علاقات الهيمنة ، وهو ما يسمح بتوظيف بعض مقولات الخطاب ما بعد الاستعماري في تحليل العلاقة بين المهيمن والمهيمن عليه ثقافياً .

(٢) الثقافة والإمبريالية ، ص ٨٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٣٥ .

الأدوات وهي الكتابة ، وليس عبثاً أن تكون الحرية شرطاً من شروط الكاتب الرسمي في هذه الثقافة ، فبحسب قول القلقشندي ، فإن الصفات الواجبة في الكاتب عشر ، الثالثة منها الحرية ، «فقد شرطوا في كاتب القاضي أن يكون حراً ، لما في العبد من النقص ، فلا يعتمد في كل القضايا ، ولا يوثق به في كل الأحوال ، فكاتب السلطان كذلك ، بل أولى»^(١) . وبهذه الطريقة سيضمن خطاب الثقافة المهيمنة احتكاره للتمثيل الرسمي للآخرين ، وسيضمن صيانة ثقافته من أن تكون موضوعاً لأي تمثيل آخر ؛ إذ التمثيل هو من نصيب الأقليات والمهمشين والخاضعين كالسودان والنساء والفقراء والأطفال ، أما ذوات الرجال الأقوياء البيض فهي فوق التمثيل ، فهي أكبر من أن تُمثّل أو يُكتب عنها ؛ وذلك لأن التمثيل لا ينتعش إلا إذا كان موضوعه هو الآخر بوصفه ذلك الشخص العاجز والفاقد القدرة على التمثيل والذي تمارس عليه علاقات القوة والهيمنة . إلا أن الكتابة ليست أداة التمثيل الوحيدة ، نعم هي الأداة الأخطر ، إلا أن القول الشفاهي لا يقل عنها خطورة خاصة في مجتمع ليس مكتمل الكتابية كالمجتمع العربي الإسلامي في العصور الوسطى . وإذا كان من السهولة احتكار الكتابة لكونها أداة التمثيل الرسمية ، فإنه من الصعوبة أن تضمن الثقافة احتكارها للقول الشفاهي المتاح لكل من هو قادر على النطق والإفصاح . إن الكتابة أداة ليست متاحة للجميع ، بل إنها أداة مكلفة لكونها تعتمد على مواد يجب توافرها كالدواة والقرطاس والقلم ، وعلى أشخاص يعملون بأجر جرّاء ما يبذلونه من مشقة في النسخ ، وذلك إذا أريد لهذه الكتابة أن تُذاع وتنتشر في الآفاق ، أما القول الشفاهي فهو ، على خلاف الكتابة ، جهد غير مكلف ولا يتطلب كثيراً من الأدوات والمشقة . وعلى هذا ، فقد استطاع بعض السودان تجاوز شروط وجودهم القاسية ، وامتلكوا موهبة القول الشفاهي البليغ والموزون (الشعر) ، فمن هؤلاء عنترة بن شدّاد ، والسليك بن سلكة ، وخفاف بن ندبة ، وسحيم عبد بني الحسحاس ، ونصيب ، وأبو دلامة ، والحيقطان ، وعكيم الحبشي ، وسنيح بن رباح وغيرهم من الشعراء السودان الذين حاولوا تشكيل صورة للسودان مختلفة عن تلك التي شكلها عنهم المتخيل العربي .

(١) صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، (القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٩١٣) ، ج : ١ ، ص ٦٥ .

٣ . ١ دهشة المتخيل واستثارة الذاكرة :

تعتمد الثقافات المهيمنة إلى إنتاج تمثيل انتقاصي عن الثقافات الخاضعة والمنصوية ، بحيث يناط بهذا التمثيل مسئولية إبقاء المهيمن مهيماً ، والخاضع خاضعاً . غير أن الصراعات في دنيا الواقع قد تخترق مثل هذه التمثيلات ، وتعمل على قلب الأدوار بين المهيمن والخاضع ، فيظهر الخاضع في دور القوي والمنتصر ، في حين يتحول المهيمن إلى ضعيف مهزوم مفتقر إلى من كان في يوم من الأيام خاضعاً له كما في حالة المتنبي مع كافور . وقد يكون لهذا الاختراق فعل الصدمة إذا اتسم بالمفاجأة والمباغته وانفجار طاقات القوة والعنف المكبوتة لدى الخاضع كما حدث في «ثورة الزنج» .

إننا هنا أمام اختراقين ، اتسم الأول (المتنبي وكافور) بطبيعة المفارقة وانقلاب الأدوار ، واتسم الثاني (ثورة الزنج) بالمفاجأة والمباغته . الاختراق الأول كان فردياً بين كافور النوبي الأسود والمتنبي الشاعر العربي ، في حين كان الاختراق الثاني جماعياً بين الزنج والعبيد السودان من جهة ، وبين سلطة العباسيين والمجتمع العباسي بصورة عامة من جهة ثانية . غير أن أليات الدفع ضد الاختراق الأول والثاني كانت متقاربة ، فارتكزت أساساً على استثارة مخزون الذاكرة العربية عن السودان تاريخياً ودينياً وثقافياً ، وذلك كجزء من عملية تعبوية تستهدف تحريك المتخيل تجاه السودان ؛ من أجل إخماد ثورتهم في الحالة الثانية ، ومن أجل الانقضااض على حكم كافور الإخشيدي وعزله من قبل أبناء مصر في الحالة الأولى .

لقد كانت «ثورة الزنج» حدثاً صادمًا أثار دهشة ابن الورمي والمتخيل العربي الجماعي ؛ إذ كيف يحقّ لهؤلاء السودان أن ينتفضوا؟ وكيف يحقّ لهم المطالبة بحقوقهم الإنسانية؟ وكيف يتجرأون على عصيان أسيادهم والخروج عن طاعتهم؟ بل كيف يمكن القبول بانقلاب الأدوار والوضعيات ، بحيث يصبح العبد سيداً ، والسيد عبداً؟ إن هذه وضعية مقلوبة لا يمكن تحملها ولا يستطيع المتخيل العربي استيعابها . إن ابن الرومي - وهو يعبر عن المتخيل العربي الجماعي - لا يتقبل ، بل هو غير قادر على استيعاب وضعية يكون فيها الزنج السودان أسياداً ، وتكون فيها النساء العربيات (البصراويات) إماء تجري المساومة عليهن كما لو كن معروضات في سوق النخاسة . وهذه الوضعية المقلوبة هي التي أثارت دهشة المتنبي وامتعاظه وسخطه حين دخل مصر ورأى كافوراً وهو عبد أسود حاكماً أمراً ناهياً ، ويطيعه كل من كان تحت طاعته ،

ويُدعى له على المنابر بالحجاز والديار المصرية وبلاد الشام .

لم يكن في متناول ابن الرومي والمنتبي للاعتراض على هذه الوضعية المقلوبة غير سلاح الشعر ، فبه يمكن التحريض على تصحيح المعوج بقتال الزنج لدى ابن الرومي ، وبقتل كافور لدى المنتبي . وهما على وعي بأن هذا السلاح لن يكون ماضياً إلا إذا تمكّن من التعالق مع متخيّل المتلقين الجماعي ، وإذا تمكّن من استشارة ذاكرة هؤلاء الجماعة وما اختزنته من صور نمطية انتقاصية من السودان . وهكذا لم يُبقِ المنتبي خصلة من خصال السودان المخزونة في المتخيّل العربي إلا استحضرها وألصقها بكافور ، وكذا فعل الخطاب العربي التاريخي والشعري الذي دار حول «ثورة الزنج» . وتأتي قصيدة ابن الرومي المشهورة في مقدمة هذا الخطاب الشعري ، إذ كان لهذه القصيدة الأخيرة أهمية خاصة ، فهي قيلت بعد خراب البصرة في العام ٢٥٧هـ ، كما أنها تعبّر عن الموقف السياسي الرسمي من هذه الثورة ، وحاولت - كما حاول الخطاب التاريخي الرسمي - تغييب البعد السياسي والاجتماعي في الصراع ، وإبرازه كما لو كان صراعاً دينياً وعرقياً ، وذلك حين رسمت صورة للسودان الثائرين بوصفهم كفاراً ملعونين وخبثاء خائنين ومنتهكين لمحارم الإسلام . ففي القصيدة استنهاض وتحريض على خوض حرب مقدّسة قامت باسم الإسلام بين عساكر الأسياد العرب وعساكر العبيد من آل حام .

٣ . ١ . ١ ابن الرومي وبلاغة الاستنفار والتحريض :

لم يكن أبو الحسن علي بن العباس المعروف بابن الرومي (٢٨٣هـ) فريداً بين شعراء العرب في ذلك العصر ، حيث كان الشعر أداة للتكسّب ، ووسيلة للتقرّب من الخلفاء والولاة والوجهاء . ومثل غيره من شعراء ذلك العصر كان ابن الرومي «يرمي نفسه على أبواب الكبراء والوجهاء طالباً رفدهم ، مُميّناً نفسه بالخطوة لديهم»^(١) . وإذا كان ابن الرومي لم يوفّق في اتصاله بالخلفاء مباشرة كحال البحترى مثلاً ، فإنه اتصل بكبار رجال الدولة العباسية من وزراء وقضاة وكتّاب من أصحاب النفوذ والوجاهة . ومن هنا فإن شعره كان وثيق الصلة بخطاب السلطة الرسمي ، وهو خطاب فاعل في

(١) أنيس المقدسي ، أمراء الشعر العربي في العصر العباسي ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط : ١٧ ،

١٩٨٩) ، ص ٢٨٧ .

كل الأحوال من الرخاء والشدّة ، فالسلطة بحاجة إلى خطاب يدافع عنها ، ويثبت مشروعيتها ، ويبرّر لها تجاوزاتها في جميع الأحوال ، إلا أن حاجة السلطة إلى هذا الخطاب تشتدّ في أوقات الشدّة والتأزم ، ويكون هذا الخطاب في حالة استنفار شامل حين تتعرّض السلطة للتهديد الثوري الجدّي كذلك التهديد الذي تعرّضت له خلافة بني العباس من قبل ثورة الزنج التي اندلعت في العام ٢٥٥هـ ولم تنته إلا بحلول العام ٢٧٠هـ ، والتي يذكر المؤرخون أنها كانت واقعة عظيمة ، وبلاء شديداً على الأمة ، حيث شرّد من كان يسكن البصرة وواسط والأهواز والأبلة ، وتوقفت الحياة في معظم المدن العراقية المجاورة ، وحرار الخليفة المعتمد في أمره ، وخربت البلاد ، وأزهقت أرواح العباد حتى اختلف المؤرخون «في عدة من قُتل من أصحاب السلطان وغيرهم من الرجال والنساء والصبيان بالسيف والحرّق والغرق والجوع ، فمنهم من يقول إن ذلك ألف ألف ، وأكثرهم يرى أن ذلك لا يحيط به الإحصاء ولا يحصره العدد كثرة»^(١) .

وقد تزعم الثورة رجل يقال له علي بن محمد ، زعم أن نسبه يرتفع إلى علي بن أبي طالب ، ويذكر أنه كان «رجلاً فاضلاً فصيحاً بليغاً لبيباً ، استمال قلوب العبيد من الزنج بالبصرة ونواحيها ، فاجتمع إليه منهم خلق كثيرون ، وناس آخرون من غيرهم ، وعظم شأنه وقويت شوكته (. . .) ونهد إليه الموفق طلحة بعساكر كثيفة فالتقيا بين البصرة وواسط ، ودامت الحرب بينهما سنين طويلة ، وبنوا مدائن هناك ، وأقام كل من الفريقين يرباط الفريق الآخر . وفي آخر الأمر كانت الغلبة للجيش العباسي فأبادوهم قتلاً وأسراً ، وقتل صاحب الزنج وانهبت مدينته»^(٢) ، وذلك في العام ٢٧٠هـ بعد أن قُطعت أطرافه وحُز رأسه وحُمِل إلى بغداد .

كان العنف في هذه الثورة هو سيد الموقف ، فعنف السلطة يقابله عنف من قبل الثورة ، وعنف الثورة يقابله عنف من قبل السلطة وهكذا دواليك . وكانت الثورة قد ابتدأت بالقتل والتخريب وانتهت بعد خمسة عشر عاماً بنفس الطريقة في القتل والتخريب . غير أن العنف الذي تمتعت به السلطة وبه فاقت عنف الثورة الميداني ، إنما هو عنف الخطاب الذي ظهر في الكتابة والسرد والتأريخ والشعر ، فقد شجّع خطاب السلطة على إذاعة فساد الثورة ، ولم يسمح لرواية فساد السلطة وتخريبها بالظهور

(١) انظر: المسعودي ، التنبيه والإشراف ، (مدينة ليدن : مطبعة بريل ، ١٨٩٣م) ، ص ٣٦٨ .

(٢) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، ص ٢٥٠-٢٥١ .

والذبيوع . ويبدو أن السلطة كانت حاذقة في تعاملها مع هذا الموضوع ، فقد كانت واعية بأن أخطر النصوص هي تلك النصوص الأولى المؤسّسة ، هي تلك التي أنشئت في أيام الثورة ، وعايّنت الخراب في الطرفين . ومن أشهر أصحاب النصوص الذين عاصروا الثورة الطبري (٣١٠هـ) واليعقوبي (٢٨٤هـ) في مجال الكتابة التاريخية ، والبحتري (٢٨٤هـ) وابن الرومي في مجال الشعر . وكل هؤلاء يدورون في فلك السلطة بدرجات متفاوتة ، ويكتبون - بوعي أو دون وعي - وهم واقعون تحت هيمنة أجهزتها الأيديولوجية ، فابن الرومي كان من كتّاب الدووين^(١) ، والبحتري كان وثيق الصلة بالخلفاء العباسيين واشتهر بمدحه لهم ولوزرائهم وكتّابهم وقضاتهم ، أما اليعقوبي فكانت له أيضاً صلات وثيقة بالعباسيين ، وهو صاحب مناصب رفيعة عندهم ، فقد تقلّد ولاية أرمينية وأذربيجان ، ثم ولاية مصر بعد ذلك ، وأما الطبري فقد أراد الوزير الخاقاني أن يجعله قاضياً . وعلى هذا فإن شخصاً مثل البحتري واليعقوبي سيكونان عوناً للسلطة بالضرورة ، وسيكونان في قبضتها ، لكن مشكلة السلطة ليست مع البحتري واليعقوبي وابن الرومي ، بل مع الكتاب والمصنفين والشعراء الذين يعملون خارج أجهزتها وفي غفلة من قبضتها ، وتعظم المشكلة حين يكون هذا الكاتب أو المصنف أو الشاعر من الخارجين على السلطة . وفي هذا الشأن يذكر المسعودي أن أناساً كثيرين صنّفوا كتباً كثيرة في ثورة الزنج وفي أخبار صاحبها وحروبه وما كان من أمره ، غير أن «أول من صنّف أخباره وما كان من بدء أمره ووقوعه إلى بلاد البحرين ، وما كان من خبره مع الأعراب [هو] محمد بن الحسن بن سهل ابن أخي ذي الرياستين الفضل بن سهل صاحب المأمون»^(٢) ، ولم يكن هذا الرجل على وئام مع السلطة خلافاً لسلفه الفضل بن سهل ، بل كان خارجاً على الخليفة المعتضد ، وكان قد أخذ البيعة من أناس لرجل من آل أبي طالب ، وكانوا قد عزموا على أن يظهروا ببغداد في يوم بعينه ، ويقتلوا المعتضد ، غير أنهم لم ينجحوا في خطتهم ، فقبض عليهم وأخذوا إلى المعتضد ، وأطلق سراح الجميع ما عدا محمد بن الحسن حيث حرّقه المعتضد تحريقاً ، وشواه «كما تشوى الدجاج وغيرها إلى أن تفرق

(١) انظر : عمر فروخ ، تاريخ الأدب العربي ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط : ١ ، ١٩٦٨) ، ج : ٢ ،

ص ٣٤٠ .

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج : ٤ ، ص ١٩٥ .

جسمه ، وأخرج فصلب بين الجسرين»^(١) ، وبهذه الطريقة تمّ القضاء على النص الأول وصاحبه شرّ قضاء . ولنا أن نسأل : هل كان هذا العقاب بسبب خروجه على خليفة عصره؟ أم إنه جزاء من يخرج عن سمت السلطة في الكتابة والتأليف؟ المؤرخون يرجّحون السبب الأول ، لكن التدقيق في مؤلفات هذا الرجل وظروف حياته يحمل على الاعتقاد بأن السبب الثاني قد يكون له حظ من الصحة أيضاً ، فلهذا الرجل من الكتب : «كتاب أخبار صاحب الزنج ووقائعه ، وكتاب رسائله»^(٢) . ولذا فإن خطورة هذا الرجل تنبع من كونه عاصر الثورة وخرج على السلطة ، بل إنه كان - بحسب ما ينقل ابن النديم - مع علي بن محمد صاحب الزنج ، وهو مع كل هذا أول من صنّف في «أخبار صاحب الزنج ووقائعه» ، بمعنى أن نصه هو النص المؤسس لأي سرد وتأريخ لوقائع هذه الثورة ، فمن سيأتي بعده سيعتمد عليه في النقل ، وهذا ما حصل مع الطبري الذي كان ينقل عنه بين الفينة والأخرى . ومن هنا فإن الحل الوحيد هو محق الكتاب وتحريق صاحبه ، وتقديم نصوص الطبري واليعقوبي وابن الرومي والبحثري وابن المعز بوصفها النصوص المؤسسة التي لم يكن قبلها نص ، وعلى من يأتي بعدها أن يحذو حذوها ، ويسير وفق نهجها .

في عالم الخطاب ليس ثمة خطاب بريء أو محايد ، فكل خطاب يُنشأ لغاية ما ، ومن هنا جاء الصراع على احتكار الخطاب ، وضرورة إخضاعه للمراقبة والإشراف المباشر من قبل صاحب السلطة ، بحيث لا يُنتج إلا بعد أن يُحرز شروطاً معينة يشترطها المسئول عن إنتاج الخطاب ومراقبته ؛ ولذا فإن «إنتاج الخطاب داخل كل مجتمع ، مراقب ومنتقى ومنظم يعاد توزيع بموجب إجراءات»^(٣) وقواعد محددة ، ولعل أبرزها وأكثرها وضوحاً وتكراراً - كما يقول ميشيل فوكو - إجراء النبذ والحظر ، أي إقصاء الخطاب المخالف وحرمانه من حقه في التداول والانتشار . وكأن السلطة المسئولة عن توزيع الخطاب ومراقبته تقول لكل منتج للخطاب : ليس لك الحق في قول كل شيء «ولا الحديث عن أي شيء في أية مناسبة ، وأن أي شخص لا

(١) المصدر نفسه ، م : ٤ ، ص ٢٤٤ . وانظر كذلك : فهرست ابن النديم ، ص ١٦٠ .

(٢) فهرست ابن النديم ، ص ١٦٠ .

(٣) جينالوجيا المعرفة ، ص ٦ .

يستطيع أن يتحدث كيفما اتفق في نهاية المطاف»^(١)، فلا بد للقول من أن يكون خاضعاً لشروط التداول التي تفرضها السلطة المخولة بذلك. ومن هنا نُبذ كتاب محمد بن الحسن عن «أخبار صاحب الزنج ووقائعه»؛ لأنه خرج عن شروط استعمال الخطاب وخالف القواعد التي فرضتها السلطة لمراقبة عملية إنتاج الخطاب وتوزيعه. وللسلطة وسائل عدة في نبذ خطاب الآخر المعارض، وليس إبادة الكتاب وتحريق صاحبه سوى وسيلة واحدة فقط، وهي وإن كانت الأوسع والأخطر، إلا أنها ليست الوحيدة المتاحة بيد السلطة وخطابها. والذي يعنينا هنا هو استكشاف هذه الوسائل التي يتوسل بها خطاب السلطة، والتي توسل بها ابن الرومي في نصه المشهور في خراب البصرة. وسوف نوضح هذه الوسائل كما تجلت في نص ابن الرومي التحريضي، والذي تسرب فيما بعد إلى خطاب المؤرخين.

يذكر المؤرخون أن في تاريخ هذه الثورة لحظتين حاسمتين، الأولى بعد انطلاقها بعامين أي في العام ٢٥٧هـ، وهو العام الذي خربت فيه البصرة وسميت هذه الواقعة بـ«فتنة الزنج». واللحظة الثانية هي في العام ٢٧٠هـ، أي في العام الذي هُزم فيه الزنج وقتلوا وأبيدوا وقتل زعيمهم، ومن ثم قضى على الثورة. إن كلتا اللحظتين شهدت حوادث مريعة، وقتلاً بشعاً، وتخريباً شاملاً لمدينة البصرة في الأولى، ولمدينة المختارة - وهي المدينة التي بناها علي بن محمد ليتحصن فيها - في الثانية. إلا أن خطاب السلطة منع الحديث في حوادث اللحظة الثانية، وفي المقابل حرص أجهزته المتنوعة على تضخيم خراب البصرة في اللحظة الأولى حتى إن الطبري خصص لهذا الحدث أكثر من مائتي صفحة من «تاريخ الرسل والملوك» مما لم يخصص «مثله لأي حدث مماثل»^(٢). ولهذا فقد وصل إلينا الكثير من الشعر والمرويات التي تسرف في وصف تفصيلات اللحظة الأولى، لكنها تنأى بنفسها - أو تكاد - عن الخوض في تفصيلات اللحظة الثانية حين كان جيش الموفق يقتل ويبعد ويخرب الأسواق وينهب المنازل ويحرقها ويغرق أصحابها. والغريب في هذا الأمر أن أحداً من السابقين لم ينتصر لهذه الثورة، ولم يعمد إلى الإشارة إلى أهدافها الإنسانية في تحقيق العدالة الاجتماعية وتحرير العبيد. بل عمد أكثرهم إلى تحريف جوهر الثورة من كونها صراعاً

(١) المرجع نفسه، ص ٦.

(٢) صورة الأفريقي لدى المثقف العربي، ص ٢٥٦.

سياسياً (بين الحاكم والمحكوم) أو اجتماعياً (بين الأسياد والعبيد) إلى تصويرها في صورة صراع ديني بين المسلمين والخارجين على الإسلام ، أو صراع عنصري بين العرب والزنج ، في حين أن هذه الثورة لم تكن ذات طابع ديني ولا عنصري مضاد للعرب ، وذلك بقدر ما كانت تمرداً بين «تمردات أخرى كثيرة على المظالم في أنحاء العالم العربي الإسلامي ، ومن ثم كان من المتوقع أن يكون نفيها اجتماعياً وسياسياً من قبل الفئات احاكمة ، وليس طافحاً بالعنصرية مثلما أورد عنها المؤرخون»^(١) ، ومثلما صورها نص ابن الرومي التحريضي . لقد عرفت خلافة بني أمية وبني العباس ثورات وتمردات كثيرة ، إلا أن خطاب السلطة والثقافة معاً خصاً ثورة الزنج باللعة . فكما كان ردّ فعل السلطة السياسية عنيفاً ، فإن ردّ فعل الثقافة العربية لم يقلّ عنها عنفاً وقسوةً .

وكما عمد خطاب السلطة إلى تضخيم ما حدث في البصرة من خراب في العام ٢٥٧هـ ، والسكوت عن الخراب المماثل الذي حدث بمدينة الختارة في العام ٠٧٢ هـ ، وكما عمد هذا الخطاب إلى تزييف جوهر الصراع في هذه الواقعة ليكون صراعاً عنصرياً ودينياً بين العرب المسلمين والزنج الخارجين على الإسلام ، فإنه عمد إلى استثمار استراتيجية دعائية مهمة بهدف تحقيق النصر الرمزي أو المتخيل على الثائرين ، هذه الاستراتيجية هي «استراتيجية التسمية» التي جرى العمل بها في اللحظتين الحاسمتين في تاريخ الثورة ، في خراب البصرة في العام ٢٥٧هـ ، وفي خراب الختارة في العام ٢٧٠هـ . فقبل خراب البصرة كان خطاب السلطة يصور علي بن محمد في صورة الثائر المتمرد ، ويلقبه بـ «صاحب الزنج» . وعلى الرغم مما في هذه التسمية الأخيرة من قذح واستخفاف من حيث إنها تقرر بين هذا المتمرد وبين الزنج الذين تمثلهم المتخيل العربي ومثلهم في صورة سلبية انتقاصية ، إلا أن هذه التسمية أخف وطأة بكثير من سيل التسميات التي أطلقت على هذا الرجل بعد خراب البصرة . إن معظم المؤرخين يبدأون في تأريخ الثورة بالإشارة إلى «صاحب الزنج» أو «قائد الزنج» ، ولكنهم حين يصلون إلى واقعة خراب البصرة فإن هذه التسمية تنسخ بسيل من التسميات الشيطانية التي تتغذى من قاموس اللعنة والشتم والسباب من مثل : «اللعين ، والقبيح ، والفاسق ، والفاجر ، والخائن ، والخبيث رأس الزنج ، وطاغوت

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٥٦ .

الزنج ، ودجّال البصرة ، والخارجي ، والمدّعي ، والكاذب . . إلخ»^(١) .

وإذا كان خراب البصرة نقطة تحوّل في تسمية قائد الثورة ، فإن خراب المختارة في العام ٢٧٠هـ كان أيضاً نقطة تحوّل في التسمية ، ولكن هذه المرة في تسمية الموفق القائد العباسي الذي هزم قائد الزنج وظفر به . وفي تلك الفترة لم يكن الموفق خليفة على المسلمين ، بل كانت الخلافة لأخيه المعتمد ، إلا أن هذا الأخير كان مستضعفاً ، وكان أخوه الموفق طلحة هو الغالب على أموره ، وكان «هو وأخوه الموفق كالشريكين في الخلافة ، للمعتمد الخطبة والسكة والتسمّي بإمرة المؤمنين ، ولأخيه طلحة الأمر والنهي وقود العساكر ومحاربة الأعداء ومرابطة الثغور وترتيب الوزراء والأمراء»^(٢) . وعلى هذا لم يكن ينقص الموفق من شيء غير التسمّي بإمرة المؤمنين ، وبما أن هذه التسمية خاصة بمن يكون خليفة ، فقد ابتكر خطاب السلطة للموفق تسمية دينية لا تقل شأنًا ومكانة عن التسمّي بإمرة المؤمنين ، غير أن هذه التسمية الجديدة لن تدخل حيّز التداول الرسمي والشعبي إلا بعد انتصار الموفق على صاحب الزنج ، فبعد أن ظفر الموفق بصاحب الزنج وقتله في العام ٢٧٠هـ تسمّى بـ«الناصر لدين الله» . ويذكر الذهبي أن الموفق كان «محبوباً إلى الرعية ولا سيما لما استؤصل الخبيث طاغوت الزنج على يديه ، فإنه ما زال يحاربه حتى ظفر به ولذا لقّبه الناسُ الناصر لدين الله»^(٣) .

لم تكن قصيدة ابن الرومي نصّاً تأريخياً كما هو الحال مع أرجوزة عبد الله بن

(١) انظر أمثلة ذلك فيما يلي :

- تاريخ اليعقوبي ، م : ٢ ، ص ٥٠٧ .

- تاريخ الطبري ، ج : ٧ ، ص ٥٦٦ ، ٥٩٤ ، ٥٩٧ ، ٦٠٨ .

- البداية والنهاية لابن كثير ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٩٣) ، ج : ١١ ، ص ٢٣ ، ٢٤ ،

٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ .

- تاريخ الإسلام للذهبي ، تح : عمر تدمري ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٢) ، ج : ٢ ،

ص ٩ ، ١٩ ، ٣٦ .

- تاريخ ابن خلدون ، ج : ٣ ، ص ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ،

٣٢٤ .

(٢) الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية ، ص ٢٥٠ .

(٣) سير أعلام النبلاء ، ج : ١٣ ، ص ١٦٩ .

المعتر التي تدور حول حياة المعتضد وعهده^(١)، وهو لم ينشئها لغاية تأريخية توثيقية، كما أنها لم تكن قصيدة مدحية كقصيدة البحري التي مدح فيها الموفق «وذكر علوي البصرة، لكنه أضاع شعره في المدح والاحتفال على معاني الثناء»^(٢)، بل كانت نصاً موتوراً غاضباً أنشئ بغاية التحريض ضد الثورة، واستخدم ابن الرومي فيها كل براعته الشعرية من أجل تعبئة المستمعين واستنفارهم ضد «الوحشية الزنجية». ولقد عبّر فيها عن موقف السلطة العباسية، وحذا فيها حذو خطابها، فسلك مسالكه، واستخدم استراتيجياته جميعها من تضخيم لخراب البصرة، وصمت عن خراب السلطة، وتصوير للصراع في صورة دينية وعنصرية، وأخيراً استراتيجية التسمية.

لم ينشأ ابن الرومي في البصرة، ولم تكن بينه وبينها علاقة خاصة، بل إنه نشأ في بغداد، «وليس في شعره ما يدل على أنه تركها طويلاً (...)»، ويستدل من بعض أخباره أنه سافر مرةً إلى سامرا وطال مقامه فيها^(٣)، لكن هذه الأخبار لم تذكر أنه سافر مرةً إلى البصرة أو أطل فيها المقام، ومع ذلك فإن قصيدته في خراب البصرة تمتلئ غضباً وحرقةً، وفيها إشارات كثيرة إلى جزئيات دقيقة في واقعة خراب البصرة. فمن أين جاءه العلم بهذا؟ وما حقيقة الغضب المشحون في تضاعيف القصيدة؟ ليس لنا أن نقول إن ابن الرومي كان كاذباً، أو قال ما قاله منافقاً، لكننا نقول إنه قال ما قاله وهو خاضع لإكراهات شروط القول في تلك اللحظة، ولما تقتضيه ظروف تلك اللحظة حيث كانت السلطة تتعرض لتهديد حقيقي، وكان الناس مفجوعين لما حصل بالبصرة. إن ظروف كنهه تتطلب قولاً يتجه إلى الناس معزياً ومواسياً ومحرضاً وداعماً للسلطة وداعياً إلى الوقوف إلى جنبها، وهذا لا يكون إلا باستخدام أقصى إمكانيات القول التصويرية والأسلوبية بهدف تعبئة الناس واستنفارهم.

تقوم القصيدة على ثلاث حركات منتظمة، الأولى تتمثل في محاولة إدخال الذات شعورياً في مشهد الخراب الذي حلّ بالبصرة، ويمتد هذا الجزء في القصيدة من البيت الأول حتى البيت الثامن والثلاثين (١ - ٣٨). وتقوم الحركة الثانية على

(١) انظر الأبيات التي تدور حول صاحب الزنج في: السود والحضارة العربية، ص ٢٣٩ - ٢٤١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٤١.

(٣) أمراء الشعر العربي في العصر العباسي، ٢٨٣.

محاولة إدخال المتلقين في ذات المشهد من الخراب والتدمير ، وهي تمتد من البيت التاسع والثلاثين حتى البيت السابع والخمسين (٣٩ - ٥٧) . وتقوم الحركة الأخيرة على التحريض على الانتقام من الزنج وما فعلوه في البصرة وأهلها ، ويمتد هذا الجزء من البيت الثامن والخمسين حتى آخر بيت في القصيدة (٥٨ - ٨٦) . ولقد بدأ الشاعر بالتعبير عن حزنه الخاص لما حصل في البصرة من حوادث عظيمة ، وهو الحزن الذي حرمه من لذيذ النوم ، وشغله بانهمار الدموع ، وهو حزن لا يتوصل ابن الرومي إلى التستّر على كذبه إلا من خلال إخراج الثورة من إطار الإسلام الذي انتهكت حرّماته جهاراً :

زاد عن مقلتي لذّذ المنام
شُغلها عنه بالدموع السجّام
أي نوم من بعد ما حلّ بالبصـ

رة من تلّكم الهنات العظام^(١)
ثم عمد إلى التركيز على فظاعة المجازر التي ارتكبها الزنج في أهل البصرة ، وأتى على صور متلاحقة من القتل والنهب والسلب والهدم والتخريب . وبعد ذلك يشرك المتلقين معه في هذا الحزن العظيم :

عرجا صاحبي بالبصرة الزهـ
راء تعريج مدنف ذي سقام
واسألاها ولا جواب لديّها
لسؤال ومّن لها بالكلام (١٣٤)

ثم يعود مرّة أخرى إلى تصوير مشهد الفظائع التي ارتكبت في حق أهل البصرة وعمرانها ، وذلك ليقيم الحجة على من علم من الناس بما حصل هناك ولم يفعل شيئاً ، وبذا يكون الكل متهماً بالتقصير والتخلّف عن نجدة أهل البصرة التي هي بحسب قول الشاعر «قبة الإسلام» . وقد أتى الشاعر على كل ذلك من أجل التمهيد إلى المقصود الأهم من وراء القصيدة ، وهو التحريض على الانتقام من الزنج . ويعي

(١) ديوان ابن الرومي ، تح : عبد الأمير مهنا ، (بيوت : دار ومكتبة الهلال ، ط : ١ ، ١٩٩١) ، م : ٦ ، ص ١٣١ . وسنحيل على صفحات الديوان في متن البحث ، مع ضرورة الإشارة إلى أننا سنكتفي بذكر رقم الصفحة لكون جميع الأبيات مأخوذة من الجزء السادس من الديوان .

الشاعر أن تحريض الناس على الانتقام سيكون مؤثراً حين يصدمهم بصور متلاحقة من التخريب والدمار الذي حلّ بالبصرة وأهلها على أيدي الزنج من آل حام ، وهو سيكون أكثر تأثيراً حين يقيم الحجة على الناس ، وحين يتهمهم بالتقصير لا القصور عن نصرة إخوانهم في البصرة :

أي عذّر لنا وأي جواب

حين ندعى على رؤوس الأنام (١٣٥)

بل أي عذر للناس حين تصدر الإدانة والالتهام بالتقصير من قبل الله سبحانه وتعالى حين يقول لعباده يوم اللقاء :

يا عبادي : أما غضبتم لوجهي

ذي الجلال العظيم والإكرام؟

أخذلتم إخوانكم وقعدتم

عنهم - ويحكم - قعود اللئام؟ (١٣٥)

أو حين تصدر تلك الإدانة من قبل النبي ﷺ حين يخاطب الناس :

أمّتي أين كنتم إذ دعّني

حرّة من كرائم الأقوام

صرخت : «يا حمّده» فهلا

قام فيها رعاة حقي مقامي

لم أجبها إذ كنت ميتاً فلولا

كان حيّ أجابها عن عظامي (١٣٥)

ولا يترك الشاعر من فرصة للتكفير عن جرم التقصير والتخلف عن النصرة غير الانتقام لما حصل بالبصرة وأهلها :

انفروا أيها الكرام خفافاً

وثقالاً إلى العبيد الطغام

أبرموا أمرهم وأنتم نيام

سوءة سوءة لنوم النيام

صدّقوا ظن إخوة أمّلوكم

ورجّوكم لنبوّة الأيام

أدركوا ثأرهم فـذاك لديهم
مثل ردّ الأرواح في الأجسام
لم تُقرّوا العيون منهم بنصر
فأقروا عيونهم بانتقام (١٣٥)

لقد بذل الشاعر ما في وسع قدرته التعبيرية والتصويرية من أجل جعل الناس تعيش مشهد الدمار والقتل المريع تخيلياً، وتندمج فيه شعورياً. وتوسّل من أجل ذلك بأسلوب التوكيد بال تكرار، وهو الغالب على الجزء الأول من القصيدة (١ - ٣٨)، ومثال ذلك: (أي نوم من بعد ما) في الأبيات (٢ - ٤)، و(لهف نفسي عليك) في الأبيات (٨ - ١٢)، و(كم الخبرية) في الأبيات (١٩ - ٢٦)، و(مَنْ رَأَى) في الأبيات (٢٩ - ٣١)، و(ما تذكّرت ما أتى الزنج إلا) في الأبيات (٣٢ - ٣٣)، و(ربّ للتقليل والتكثير معاً) في الأبيات (٣٤ - ٣٨). فيما غلب استخدام الأساليب الإنشائية على الجزء الثاني والثالث من القصيدة، ومثال ذلك: (أسلوب الأمر) في الأبيات (٣٩، ٤٠، ٥٣، ٦٩، ٧٥، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٣، ٨٦)، و(أسلوب الاستفهام) في الأبيات (٤١، ٤٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٧٠)، و(أسلوب نداء الندبة) في الأبيات (٥٨، ٥٩، ٦٧، ٦٨، ٧١). وفي الجزء الثاني برع الشاعر في رسم صورة مؤثرة لما حلّ بالبصرة من قتل وتخريب كصورة الحاملات اللاتي وضعن حملهن قبل تمامه، وصورة الشارب الذي غصّ بشرابه، والطاعم الذي غصّ بطعامه، وصورة ذلك الرجل الذي رام النجاة بنفسه فتلّقه الحسام في جبينه، وصورة الأخ الذي رأى أخاه ترب الخدّ مصروعاً، وصورة الأب الذي رأى عزيز أبنائه مرفوعاً على السيوف، وصورة الرضيع الذي فطم بالسيف قبل حين الفطام، وصورة الفتاة التي انتهك عرضها جهراً، وصورة السبايا اللاتي اقتدن كالأغنام وهن داميات الوجوه، وصورة الزنج وهم يتقاسمون السبايا، وصورة الأسواق الخربة، والموانئ المعطّلة، والقصور المهذّمة، والدور المنتهكة، والمساجد المهجورة... إلخ.

وبهذه البلاغة التحريضية الاستنفارية وُفّق الشاعر في الأخذ باللباب المتلقين الذين أخذوا بجمال الشعر وفظاعة التصوير، وبهذه الطريقة في إحكام الربط بين الجمال في الأسلوب والفظاعة في التصوير استطاع الشاعر أن يخدع المتلقين، وأن يتستر على ذلك المضمون العنصري الذي تقوم عليه هذه القصيدة، وأن يحمل

المتلقين على التسليم اللاواعي بالافتراضات الأساسية التي تقوم عليها القصيدة ، ولعل أخطر هذه الافتراضات يتكشف في تلك الأحكام المتعددة التي أطلقها الشاعر حين صوّر الانتقام بوصفه حرباً مقدسة وواجباً شرعياً على المسلمين ، وتصوير الثائرين كعبيد طعام ملعونين وخونة ومارقين ومستحلين لحرام الله ، وتصوير أهل البصرة بأنهم «غيرة الله» أو «عترته» و«حرماته» و«أمة الرسول» و«كرائم الأقوام» و«قبة الإسلام» .

إن هذه أحكام أرسلها الشاعر دون تقييد ، وهي أحكام تتأسس على افتراضات راسخة في متخيل الشاعر ومتخيل الجماعة الثقافية التي ينتمي إليها ويكتب لها ومن أجلها . فالزنج ملعونون ومارقون ومجبولون على الفسوق وانتهاك حرمانات الله ورسوله ، وهم في الأصل عبيد أرقاء مملوكون لأسيادهم ، وقدرهم أن يكونوا كذلك ، ولذا سيكون قلباً للأعراف الثقافية والاجتماعية أن تنقلب الأدوار بين الأسياد والعبيد ، وهو قلب صادم ومؤلم للشاعر وجماعة الأسياد ، يقول الشاعر عن نساء البصرة السبايا :

من رَاهَن في المقاسم وسط الزر

نَج يُقَسَّمُ بينهم بالسَّهَام (١٣٣)

لا شك أن هذا مشهد غير محتمل بالنسبة للشاعر وجماعة الأسياد ، إذ كيف يتم توزيع زوجات الأسياد بعد أن كُن هن من يقسمن بينهن السودان والسوداوات؟ كيف ينقلب الحال وتصبح السيدة أمةً ، ويصبح العبيد أسياداً؟ :

من رَاهَن يُتَّخَذْنَ إِمَاء

بعد ملك الإماء والخدَام (١٣٣)

إنه قلب يثير استغراب الشاعر وتعجبه ، كما يثير غيظه وغضبه ، فهو قلب مستقبح في ثقافة تستعبد السودان وتستنقص من كرامتهم وإنسانيتهم . إن الوضع الصحيح ثقافياً (وربما طبيعياً بحسب ادعاء هذه الثقافة!) والمقبول اجتماعياً هو أن يكون العربي سيداً ، والزنجي الأسود عبداً ، وأي قلب لهذه الوضعية يصبح خرقاً للأعراف يجب مواجهته وبعنف . وقد سبق لهذه الثقافة أن ارتكبت أبشع مجزرة في السودان دفاعاً عن هذه الأعراف وتصحيحاً لما رآه قلباً للوضع الطبيعية بين العربي والأسود ، «فقد قالت امرأة عربية لمحمد بن صول : أما تأنف للعربيات المسلمات أن ينكحهن الزوج؟ فما كان منه في الغد إلا أن أحصاهم عدداً فوجدهم أربعة آلاف ،

وكان أن أمر بقتلهم جميعاً بسيف الخراسانية» ، ولأغراض ذاتها كان ابن الرومي يحرض على الانتقام من هؤلاء الزنوج :

انفروا - أيها الكرام - خفافاً

وثقالاً إلى العبيد الطغام (١٣٥)

وعلى هذا ، وبفضل هذه الميزات الأسلوبية والتصويرية والمضمونية ، عُدَّت هذه القصيدة نصّاً شعرياً نموذجياً ، وليست مصادفة أن يضعها النقد العربي «بين عيون الشعر العربي»^(١) ، حيث «هَلَّل لها كل الذين تعرّضوا لها من القدماء والمحدثين ، ولكن لم يتعرّض أحد لمضمونها العنصري ، ولإيقاعها الوحشي ، ولإلحاحها على قضية الموت لمن يثور ويطالب بنوع من العدل السياسي والاجتماعي ، كما لم يتعرّض للدوافع التي كانت وراء القصيدة»^(٢) ؛ ذلك أن التعرّض إلى أمور كهذا لم يكن مسموحاً به في قصيدة قيلت من أجل السلطة ودفاعاً عن كيائها ، كما أن من شأن هذا التعرّض أن يقلب مضمون القصيدة ، ويُعرّض مسلماتها للمساءلة والخرج . وسيترتب على ذلك انحراف القصيدة عن أهدافها التحريضية الانتقامية ، وحرمان الشاعر من نصيبه في المكافأة أو في التقرب إلى جهاز السلطة .

ويمكن كشف درجة التحيز العرقي الذي تشبّع به القصيدة من خلال مساءلة هذه الافتراضات والمسلمات الثقافية التي تقوم عليها القصيدة ، وذلك من خلال استغراب اما هو مألوف ، والتعامل بألفة مع الغريب العجيب ، أي من خلال قلب معيار الغرابة والألفة الذي يعتمد عليه الشاعر في قصيدته . فعلى سبيل المثال كيف ستكون الصورة حين ننظر بغرابة إلى استعباد السودان من قبل أهل البصرة؟ وكيف ستكون حين نتعامل بألفة وطبيعية مع استعباد الزنج السودان لأهل البصرة؟ ويمكن أن يقال للشاعر مثلاً : «كيف عزّ عليك أن تُسبى الفتيات من البصرة ، وأن يزال خاتم الله فيهن ، وفي حالة من حالات الحرب ، في الوقت الذي يُفعل فيه هذا الفعل وأكثر في حالتي السلم والحرب في البصرة نفسها مع السوداوات؟ . ويمكن أن يقال له : كيف جعلت البصريّات «عتر» الله؟ وإذا كان البصريون هم «أمة» النبي ، فلماذا لا يكون السود أمته كذلك؟ . ويمكن أن يقال له : لماذا جعلت الحرب حرباً ضد

(١) صورة الأفريقي لدى المثقف العربي ، ص ٢٥٧ .

(٢) السود والحضارة العربية ، ص ٢٣٨ .

الإسلام ، ولم تجعلها حرباً قامت باسم الإسلام! ولماذا تقر أن يكون للعربية (. . .) الحق في ملك الإماء والخدام ولا يكون لغيرها هذا الحق؟»^(١) إن محاولة كهذه كفيلة بفضح تحيزات القصيدة ، ومساءلة افتراضاتها العرقية التي تبلغ ذروتها في البيت الثالث والستين من القصيدة ، وذلك حين يقول :

كيف لم تعطفوا على أخوات

في حبال العبيد من آل حام؟ (١٣٥)

ففي هذا البيت تبلغ عنصرية القصيدة ذروتها ، فهذا البيت يجعل التعارض بين الزنج السودان وأهل البصرة قائماً على تعارض عرقي بعيد يرجع إلى تعارض سام وأخيه حام الذي لُعن على لسان أبيه وطُرد من رحمة الله ، كما هم الزنج السودان في القصيدة ملعونون ومنتهكون لحرمة الله . إن هذا التعارض يجرّ وراءه تعارضات دينية وأخلاقية وطبقية لم تفلت من الشاعر ، فالزنج - في القصيدة - خونة مارقون وكفرة طغام ، في حين أن أهل البصرة مسلمون وأتقياء ومشمولون برضا الله ورحمته ، وكذلك فإن الزنج عبيد أرقاء ، في حين أن أهل البصرة أسياد مالكون .

وإذا كان التعارض السابق ذات طبيعة جماعية (العرب/السودان) ، فإن التعارض بين القواد الأفراد لن يفلت في خطاب الشاعر من تلك التحيزات الثقافية والعنصرية ، فقائد الزنج في نظر الشاعر خائن لعين ضال مذموم :

أقدم الخائن اللعين عليها

وعلى الله أيما إقدام

وتسمى بغير حق إماماً

لا هدى الله سعيه من إمام (١٣٢)

أما قائد الجيش العباسي والذي ظفر بصاحب الزنج في العام ٢٧٠هـ فحقه المديح والتسمي بالناصر لدين الله ، وهذا ما أعلنه ابن الرومي في قصيدة يمدح فيها الموفق بن المتوكل ويذكر ظفره بصاحب الزنج ، ويقول عنه :

يا ناصــــر الدين الذي

ذاد السبــــــــاع عن اللحوم

(١) المرجع نفسه ، ص ٢٣٨ .

وأجسد أعلام الهدى

بعد الخلوقة والطموم (١٤٤)

إن التسمية ليست فعلاً بريئاً أو محايداً ، بل إن «في التسمية إعلاناً عن تفسير ما»^(١) ديني أو عنصري أو غيرهما ، وهو إعلان يهدف إلى «تثبيت الصورة النهائية لهذا الفرد ، والحال أنه [أي الفرد] الفاعل العابر لفعل مرحلي قبل أن يختفي إلى الأبد ويدخل طي النسيان»^(٢) . وبهذا فتسمي الموفق العباسي بـ «الناصر لدين الله» ليس فعلاً بريئاً ، وكذا تسمية الثائر علي بن محمد قائد الزنج بـ «اللعين» ، فهذه التسمية وتلك تشيران إلى تفسير ذي طابع ديني ، إيجابي في الأولي ، وسلب في الثانية . وهما تسميتان أريد بهما تثبيت صورة الموفق بوصفه قائداً دينياً وناصراً لدين الله من جهة ، وصورة علي بن محمد بوصفه لعيناً وخبيثاً وخارجاً عن دين الله من جهة أخرى ، بدليل أن صورة هذا الأخير قبل أن يتزعّم ثورة الزنج لم تكن واضحة ، بل إن المصادر التاريخية تختلف في اسمه ونسبه وعقيدته وموطنه ، كما أنها لا تذكر شيئاً ذا قيمة عن تمرداته السابقة ضد الخلافة العباسية ، مع أنه قد رفع راية العصيان منذ العام ٢٢٥ هـ ، إلا أنه «ومن المؤسف أن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر إلا تفاصيل قليلة عن نظام حكومته التي كانت على النمط الشيعوي . وتكاد هذه المصادر تقتصر على ذكر مجريات الحرب التي شنها الأمير العباسي الموفق على الزنج دون رحمة»^(٣) ، وذلك أن هذه الأحداث الأخيرة هي التي ستطلق تسميات مثل «الناصر لدين الله» ، و«اللعين» ، وهي أيضاً التي ستثبت صورة الموفق وعلي بن محمد والزنج معه . وهكذا يشتغل خطاب السلطة ، وهكذا يستفيد هذا الخطاب من استراتيجية التسمية كأداة لخدمة نظام السلطة بمنحه الشرعية وتعزيز قوته ، كما لخدمة المتخيل الثقافي ودعمه . ولهذا فإن التسمية كثيراً ما كانت موضع صراع بين القوى في المجتمع ، فمن يحتكر سلطة التسمية يضمن نفوذه وهيمنته على الآخرين ، ومن هنا «ليس هناك فاعل اجتماعي لا يتطلع - وذلك بقدر ما تسمح به ظروفه -

(١) جاك ما هو ، العنصرية : منطق الإقصاء العام ، في كتاب : صورة الآخر ، ص ٨٤ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٨٣ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ، تر : إبراهيم خورشيد وآخرين ، (بيروت : دار المعرفة ، د .ت) ، مادة الزنج ،

إلى امتلاك سلطة التسمية ، وسلطة خلق العالم [الاجتماعي] من خلال التسمية»^(١) .

لقد كان لبلاغة التحريض التي انطوى عليها نص ابن الرومي دور بالغ في ترسيخ تلك الصور النمطية الانتقاصية التي اختزنا المتخيل العربي عن السودان ، وعُدَّ هذا النص منه إسهاماً شعرياً في تشكيل صورة السودان في الثقافة العربية الإسلامية . لكنه ، وفي الوقت ذاته ، نصٌ يكتسب الكثير من دلالاته الثقافية من خلال استحضاره لمخزون الصور النمطية تلك . إلا أن الشاعر الذي كان له إسهامٌ بارزٌ في تشكيل المتخيل العربي بإضافة الكثير من الصور الانتقاصية من السودان إلى مخزون الصور النمطية ، والذي استقى في الوقت ذاته كثيراً من مضامين شعره من مخزون هذه الصور ، إنما هو المتنبي ، ذلك الشاعر الذي هو أشهر شعراء عصره ، بل قد يكون من أشهر شعراء الأدب العربي على الإطلاق . ففي لحظة المواجهة بين المتنبي وكافور الإخشيدي لم يكن أمام المتنبي إلا المتخيل العربي الذي اكتنز بصور نمطية كثيرة عن السودان ، فمن أجل الهجاء فما عليك إلا استحضار هذا المخزون الضخم من الصور السلبية التي شكّلها المتخيل العربي عن السودان ، أما من أجل المديح فما عليك إلا الاجتهاد في قلب دلالات تلك الصور من السلب إلى الإيجاب ، أو إظهار الممدوح في صورة متفردة متجاوزة لأبناء جنسه بحيث لا تنسحب عليه تلك الصور النمطية الانتقاصية .

٣ . ١ . ٢ . التناص بين الكافوريات والمتخيل :

حينما نتحدّث عن علاقة النص الشعري بالمتخيل ، فإننا نتحدّث عن علاقة «تناصية» intertextual «بين نوعين من النصوص : الأدبية من جهة ، والثقافية من جهة أخرى»^(٢) ، ذلك أن النص الأدبي (الشعري) يضيف إلى المتخيل ، كما أنه يكتسب دلالاته من هذا المتخيل ، ومن هنا فإن «تناصية الخطاب الأدبي علامة لا على تاريخية الأدب الضرورية فحسب ، بل وبصورة أهم ، علامة على تورّطه بشكل

(١) Language & Symbolic Power, P. 105.

(٢) New Historicism: A Comment, P. 294.

مبدئي مع كل الخطابات»^(١) الفاعلة في الثقافة . ويقوم التناص بين النص الشعري والمتخيّل إما على المطابقة ، حيث النص يطابق المتخيّل في دلالاته ويستمدّ منه كثيراً من صوره ، وإما على الانحراف ، حيث يقلب النص دلالات الأشياء كما هي معهودة في المتخيّل ، ليبتكر دلالات جديدة تناقض دلالات المتخيّل أو تتجاوزها . وليس في الأدب العربي من جمع بين هاتين العلاقتين ببراعة وإحكام كما فعل أبو الطيّب المتنبي (٣٥٤هـ) في كافوريّاته التي مدح بها كافور الإخشيدي بمصر ثم هجاه بها . فهو إن شاء أن يهجو طابق بين مضامين شعره ومضامين المتخيّل العربي وصوره ، وإن شاء أن يمدح انحراف عن مضامين المتخيّل وصوره .

٣ . ١ . ٢ . ١ الكافوريات والمتخيّل بين المطابقة والانحراف

إن الموضوع الأساس في كافوريات المتنبي هو كافور ، وفي كافور اجتمعت صفات جعلت من مدحه وهجائه وذمه مضامين تجري على لسان المتنبي بسهولة ، وتنقاد له بيسر كما لو كانت تملى عليه إملاءً وهو يكتب ما يملأ ، وذلك ما عبّر عنه المتنبي في قوله :

وأخلاقُ كافور إذا شئتُ مدحه
وإن لم أشأ تملأ عليّ وأكتب^(٢)

فكافور ، من جهة ، حاكم مصر وبلاد الشام والحجاز ، وهو ، من جهة أخرى ، عبد أسود خصي . وعلى هذا فإن شاء المتنبي أن يمدحه فعليه أن يركّز على تفرّده بين الملوك من حيث إنه ساد الناس وأصبح حاكماً عليهم وهو عبد أسود خصي ، فالمدح هنا لكونه تجاوز أبناء جنسه من العبيد السودان وفاقهم ، أي لكونه تجاوز شروط العرق واللون والطبقة . وهو إن شاء أن يهجو فعليه أن يستحضر عبوديته وسواده ومقابحه وكل ما اختزنه المتخيّل العربي من صور نمطية انتقاصية من السودان .

(١) After the New Criticism, P. 351.

(٢) ديوان أبي الطيب المتنبي ، وفي متنه شرح العلامة الواحدي ، تح : فريدخ ديتريشي ، (بيروت : دار صادر ، د.ت) ، ج : ٢ ، ص : ٦٦٣ . وسوف نحيل على صفحات الديوان في متن البحث ، مع ضرورة الإشارة إلى أننا سنكتفي بذكر رقم الصفحة لكون جميع الأبيات مأخوذة من الجزء الثاني من الديوان . أما شرح الواحدي فسوف نحيل عليه في الهامش .

ينقل ابن رشيّق عن قوم قولهم إن الشعر كله ثلاثة أنواع : مدح ، وهجاء ، وشعر لا هو مدح ولا هو هجاء بل حال بين الحالين^(١) . والحقيقة أن كافوريات المتنبي لا تخرج عن هذه الأنواع الثلاثة ، فثمة كافوريات مدحية ، وكافوريات هجائية ، وكافوريات بين المدح والهجاء . والذي يحدّد نوع الكافوريات هو غط العلاقة التي تقيمها القصيدة مع المتخيّل العربي الجماعي ، فإن هي طابقت المتخيّل بأن صوّرت كافور في صورة العبد الأسود المختزنة في المتخيّل ، فإن القول يكون هجاء صريحاً ، وإن هي انحرفت عنه بأن صوّرت كافور الأسود في صورة تجعله في مقام العرب الأسياد أو يفوقهم ، فإن القول يكون عندئذ مدحاً صريحاً ، أما القول الذي بين المدح والهجاء فيتحقّق من خلال انحراف القصيدة عن المتخيّل ، لا لتصور كافوراً بوصفه سيّداً شريفاً أو سيّداً يفوق الأسياد ، بل لتصوره في صورة الأسود الذي تجاوز بني جنسه من العبيد السود ليس في الطبقة بالضرورة ، بل في الصفات والأخلاق . فهذا النوع الأخير ليس هجاء صريحاً ، وهو كذلك ليس مدحاً صريحاً ؛ لأن في القول طرفاً من المدح حيث يصرّ القول كافوراً وقد تجاوز أبناء جنسه ، وطرفاً من الهجاء لأنه يذكر بأصل كافور وسواده . وإذا أردنا اختصار هذه الأنواع الثلاثة في ثلاث لفظات على غرار من قال : «إذا مدحت قلت أنت ، وإذا هجوت قلت لست ، وإذا رثيت قلت كنت»^(٢) ، فإننا نقول : إذا أراد المتنبي مدح كافور قال أنت سيد شريف ، وإذا أراد هجاء قال أنت عبد أسود حقير ، وإذا أراد الحال التي بين الحالين قال لست عبداً حقيراً ، أي نفى عنه العبودية وما امتاز به العبيد السود من سمات في الأخلاق والخلقة دون أن يجعله في مقام العرب الأسياد . وعلى هذا ، فالكافوريات المدحية والهجائية تشترك في كونها تقوم على الإثبات ، في حين تقوم الكافوريات «البيان بين» على النفي ، فالمدائح تثبت لكافور الفضل والمناقب ، والهجائيات تثبت له المقابح والمخازي ، في حين أن الأخيرة لا تثبت له الفضل والمنقبة ولا القبح والخزي ، بل إنها تكتفي بنفي العبودية وأخلاقياتها عنه .

ليس للنوع الأخير من الكافوريات وجودٌ مستقل ، فهي لا تكون إلا مدسوسة في تضاعيف الكافوريات المدحية ، إذ لا يستقيم وجودها في الهجاء ، فهجاء كافور عند

(١) انظر : العمدة في محاسن الشعر ، ج : ١ ، ص ١٢١

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ١٢٣ .

المتنبى ذم صريح احتشدت فيه كل مقابح السودان ومعاييبهم ، أما مديحه فقد يستقيم بتجريد من خصال السودان المذمومة . فإذا كان العبيد السود يمتازون - بحسب ما رسخ في المتخيّل العربي - بنتن الرائحة ، فعلى المتنبى أن ينفي هذه الخصلة عن كافور ، لا ليرفعه إلى مقام الأسياد ، بل ليخرجه من حضيض العبودية السوداء فقط . وقد برع المتنبى في هذا النوع الأخير من خلال إلحاحه على كنية كافور الشهيرة : «أبو المسك» ، ففضلاً عن التشابه الدلالي بين «المسك» و«الكافور» ، فإن المتنبى أراد بهذه الكنية نفي اتصاف كافور بنتن الرائحة كما هي خصال السودان . أما عن سواده القبيح فقد ابتكر المتنبى أكر من صورة بهدف تجريد كافور من قبح سواده ، وأبرز هذه الصور اثنتان هما : الشمس السوداء المنيرة ، وعين الزمان . ففي الأولى كما في الثانية تجريد لسواده من القبح والظلمة والانحطاط ، ووسم له بالإشراق والنور والرفعة :

تفضح الشمس كلّما ذرّت الشم

س بشمس منيرة سوداء (٦٣٢)

فجاءت بنا إنسان عين زمانه

وخلّت بياضاً خلفها ومأقيا (٦٢٦)

وفي هذه وتلك تعريض بسواد كافور ورائحته النتنة ، فنفي هذه الخصال عن كافور لا يكفي ، بل هو نفي يذكر بها ، وقد كان المتنبى «يعلم أن ذكر السواد على مسامع كافور أمر من الموت فإذا ذكر لونه بعد ذلك أساء إلى نفسه وعرضها للقتل والحرمان ، وكان من إحسان الصنعة ، وإجمال الطلب ألا يذكر لونه ، وله عنه مندوحة . ولكن الرجل كان سيئ الرأي»^(١) وكثير التجاسر في مخاطبة الملوك . وربما كان هذا النفي الذي يذكر بالأصل واحداً من الأسباب التي خلقت الوحشة بين المتنبى وكافور ، وهي وحشة كانت بادية منذ اللقاء الأول بين الاثنين .

لم يكن المتنبى ، بحسب ما تنقل المصادر ، راغباً في الاتصال بكافور فضلاً عن مدحه لكونه عبداً أسود ، وحين بادر كافور إلى طلبه إلى مصر امتنع أولاً وقال : «ما

(١) يوسف البديعي ، الصبح المنبي عن حيثية المتنبى ، تح : مصطفى السقا وآخرين ، (القاهرة : دار

المعارف ، ١٩٦٣) ، ص ١١٥ - ١١٦ .

أقصد العبد ، وإن دخلت مصر فإنما قصدي لمولاه»^(١) . وإذا صحّت هذه الرواية فإن المتنبي كان يزدرى كافوراً لعبوديته وسوداه ، وأنه حين مدحه إنما قال ما قاله كذباً ونفاقاً . لكن من قال أن من شروط المدح أن يكون الشاعر صادقاً ومحققاً؟ أليس المتنبي هو من حدّد المدح في قوله «وإن مديح الناس حق وباطل»؟ فحتى لو كان المدح باطلاً وجاء بدافع الكذب والنفاق ، فإنه يجب أن يكون مقنعاً وينطلي على الممدوح ؛ لتحصّل فائدته ، ويؤدي وظيفته المنوطة به^(٢) . ومن هنا كان على المتنبي أن يُحسن مدح كافور في اللقاء الأول على أقل تقدير ، وإجادة مدح حاكم أسود مثل كافور لا تتحقّق إلا بتصويره في صورة حاكم فاق غيره من الحكام الأسياد ، ولذا ستقوم كافوريات المتنبي المدحية على المقارنة والتفضيل ، أي المقارنة بين كافور وغيره من الحكام والأسياد البيض ، ثم تفضيل كافور على هؤلاء . وهذا ما يتضح في أول قصيدة مدحه بها سنة ٣٤٦هـ ، ومطلعها :

كفى بك داءً أن ترى الموت شافياً

وحسب المنايا أن يكنّ أمانياً (٦٢٣)

ففي هذه القصيدة تركيز واضح على هذا الجانب ، فمدح كافور لا يكون إلا بإظهاره في صورة سيّد شريف تجاوز أقرانه من الحكام ، ولم يكن في مخيلة المتنبي من حاكم أعظم من سيف الدولة . ولذا فمدح كافور سيتم في الكافوريات الأولى من خلال مقارنته بسيف الدولة أو بتفضيله عليه ، ولهذا السبب كثر في هذه القصائد التعريض بسيف الدولة ، وذلك من أجل أن يستقيم مدح حاكم مثل كافور ، يقول مثلاً :

(١) عبد المجيد دياب (شرح ودراسة) ، خلاصة المتنبي ، (الكويت : دار سعاد الصباح ، ط : ١ ، ١٩٩٢) ،

ص ٢١٣ .

(٢) ترى سوزان ستيتكيفيتش أن وظيفة قصيدة المدح هي التعهّد بالولاء وتأكيد شرعية حكم الممدوح ، في حين أن وظيفة قصيدة الهجاء هي نقض ذاك التعهّد وفسخ تلك العلاقة . وهي ترى أن مدح المتنبي لكافور ، سواء كان طوعاً أو كرهاً ، صدقاً أو كذباً ، خالصاً أو منافقاً ، فإنه من الناحية الوظيفية أدى مهمته في نقل ولاء الشاعر وبيعته من سيف الدولة إلى كافور . انظر : سوزان بينكي ستيتكيفيتش ، أدب السياسة وسياسة الأدب ، تر : حسن البنا عز الدين (بالاشتراك مع المؤلفة) ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٨) ، ص ١٣٨ .

حببتك قلبي قبل حبك من نأى
وقد كان غداراً فكأن أنت وافيًا (٦٢٤)

ففي هذا البيت تعريض بسيف الدولة ، فكأن المتنبي يقول لكافور : إن سيف
الدولة «كان غداراً فلا تغدر بي أنت»^(١) . ويقول في باب التفضيل أيضاً :
ولكن بالفسطاط بحرراً أزرته

حياتي ونصحي والهوى والقوافيا (٦٢٤)

وهو معنى يتكشف من خلال البيت الذي يفاضل فيه بين البحر (كافور)
والسواقي (سيف الدولة) :

قواصد كافور توارك غيره
ومن قصد البحر استقل السواقيا (٦٢٥)

أو من خلال المفاضلة بين المحسنين (سيف الدولة) وبين من هم أكثر منهم
إحساناً (كافور) :

نجوز عليها المحسنين إلى الذي
نرى عندهم إحسانه والأياديا (٦٢٦)

وفي القصيدة ذاتها إلحاح على تصوير كافور في صورة الواحد الأوحـد الذي فاق
سيف الدولة وجميع الناس ، يقول :

فجاءت بنا إنسان عين زمانه
وخلت بياضاً خلفها ومآقيا (٦٢٦)

فجعل كافور «عين الزمان» ، وما سواه من الناس «فضول لا حاجة بهم فإن البصر
في سواد العين وما حوله جفون ومآق لا معنى لها»^(٢) ، وذهب ابن الشجري
والثعالبي إلى القول بأنه «ما مُدح أسود بأحسن من هذا»^(٣) البيت . وما قاله في
القصيدة ذاتها في هذا المضمون :

(١) شرح الواحدي ، ج : ٢ ، ص ٦٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٢ ، ص ٦٢٦

(٣) أبو البقاء العكبري ، التبيان في شرح الديوان ، نخ : مصطفى السقا وآخرين ، (القاهرة : دار الكتاب
الإسلامي ، د . ت) ، ج : ٤ ، ص ٢٨٨ . وأبو منصور الثعالبي ، يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ،
(بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ، ١٩٧٩) ، ج : ١ ، ص ١٩٠ .

ترفع عن عُـون المكارم قـدره

فما يفعل الفعلات إلا عذاريا (٦٢٦)

أي إنه فاق غيره من حيث كان «أجل قدراً من أن يفعل في المكرّمات فعلاً قد سبق إليه وإنما يأتي بالمكارم ابتداء اختراعاً»^(١) ، بل إن الله جمع فيه جميع المناقب والمفاخر التي لا يحوز غيره منها إلا منقبة واحدة فقط :

يُـدلّ بمعنى واحد كل فـاخر

وقد جمع الرحمن فيك المعانیا (٦٢٧)

وهو بذلك إنما يبلغ من المناقب أقصاها وغايتها الذي عجز الآخرون عن بلوغها :
مدى بـلغ الأستاذ أقصاه ربه

ونفس له لم ترض إلا التناهيـا (٦٢٧)

وبذلك أصبح فوق العالمين جميعاً :

فأصبح فوق العالمين يرونه

وإن كان يدنيه التكرّم نائياً (٦٢٧)

وبهذا البيت ينهي الشاعر مدحته ، وذلك بعد أن نصّب ممدوحه فوق العالمين من سود وبيض ، وأثبت له ما للأسياذ «البيض» بل فضّله عليهم .

وفي الكافورية المدحية الثانية يتبع المتنبي الاستراتيجية ذاتها ، وإذا كان في القصيدة الأولى قد رفع كافوراً فوق العالمين ، فإنه في هذه القصيدة ينزله إلى مستوى الأسياذ الأكفاء ، فهو كفاء لهم وهم أكفاء له ، لا يفوقهم ولا يفوقونه . ويتوصّل المتنبي إلى ذلك من خلال ديدنه المعروف في ادعاء الكفاءة مع الممدوحين ، فيقول مهنثاً كافوراً بدار تحوّل إليها :

إنمّا التـهـنئات للأكفاء

ولمن يدني من البـعـداء

وأنا منك لا يهنئ عـضـو

بالمسرّات سائر الأعضاء (٦٣١)

والمتنبي إذ يدّعي لنفسه هذه الكفاءة فلاّنه كما قال في نفسه وفي القصيدة ذاتها :

(١) شرح الواحدي ، ج ٢ ، ص ٦٢٦ .

وفؤادي من الملوك وإن كا

نَ لسانِي يرى من الشعراء (٦٣٣)

أما الكافورية المدحية الثالثة ، والتي مطلعها :

من الجأذر في زيِّ الأعاريب

حمر الحلَى والمطايا والجلابيب (٦٣٣)

فإن المدح فيها يسير وفق المدح في الكافورية المدحية الأولى ، أي برفع كافور فوق الملوك والأسياد ، وبتفرده بينهم ، فإذا كان هؤلاء كرماء فإنه أكرم منهم :

قالوا هجرتُ إليه الغيث قلتُ لهم

إلى غيوث يديه والشأبيبِ

إلى الذي تهب الدولات راحتُهُ

ولا تمنُّ على آثار موهوبِ (٦٣٨)

وإذا كانوا حلماء مجرّبين فإنه فاقهم بأن كان شاباً ، لكنه يمتلك حلم الكهول قبل أن يكتهل ، وأدب الأدباء قبل أن يؤدّب ، وتجربة المجرّبين قبل أن يجرّب ، وتهذيب المهذّبين قبل أن يهذّب :

ترعرع الملك الأستاذ مكتهماً

قبل اكتهال أديباً قبل تأديبِ

مجرّباً فهماً من غير تجربة

مهذّباً كرمأً من قبل تهذيبِ (٦٣٦)

بل إنه يفوق الناس جميعاً حتى إنه إذا نظر إلى الناس ضحك من أخلاقهم هزواً واستخفاً واستصغاراً :

في جسم أروع صافي العقل تضحكه

خلاّق الناس إضحاك الأعاجيبِ (٦٣٩)

والمتنبي يلحّ على معنى تفرّده بين أقرانه من الحكام في معظم كافورياته المدحية ، فهو يصوّر كافوراً بأنه فرد الدنيا الذي لا مثيل له ، لا بين الناس الذين يضحك من أخلاقهم استصغاراً لهم ، بل بين الملوك والأسياد الذين هم بمثابة عبيد لكافور :

وما زال أهل الدهر يشتبّهون لي

إليك فلمألحت لي لاح فردُهُ

يُقال إذا أبصرتُ جيشاً وربّه

أمامك مَلِكٌ رَبُّ ذَا الْجَيْشِ عَبْدُهُ (٦٤٥)

وكافور بهذا المعنى هو الأول في الكارم والمعالي التي لم يسبقه إليها أحد ، ولم يلحقه أحد فيكون مثيلاً له ، وذلك بقضاء من الله :

قضى الله يا كافور أنك أول

وليس بقاضٍ إن يُرى لك ثاني (٦٧٥)

ومثله قوله :

جرى الخلف إلا فيك أنك واحدٌ

وأنتك ليث والملوك ذئابٌ (٩٨٧)

ويبلغ المدح ذروته حين يفضل المتنبي جنس السودان على غيرهم ، ويبالغ أكثر حين يستحضر المتنبي ساماً أبا العرب و«البيضان» ، ليؤدي يمين الولاء لكافور الذي ينحدر من نسل حام أبي السودان ، فيقول :

ومن قول سام لو رآك لنسله

فدى ابن أخي نسلي ونفسي وماليا (٦٢٩)

إن المدح في هذا البيت يتأتى من قلب التراتبية العرقية التي يقوم عليها المتخيل العربي ، والتي تُرسِّخ هيمنة العرب الساميين على السودان الحاميين . فالمتنبي في هذا البيت يُنطق ساماً بقول هو قلب صريح لمسلمات المتخيل العربي ، فسام يقدم نفسه ونسله وماله فداءً لكافور ابن أخيه حام ، وهو على النقيض مما هو راسخ في المتخيل العربي ، وما هو قائمٌ في الواقع الاجتماعي .

وهكذا فمدح كافور لا يتحقق في الكافوريات المدحية إلا بإثبات أخلاق الأسياد له ، أو برفعه فوقهم ، وهذا لا يتحقق إلا بخرق المتخيل العربي والانحراف عنه ، ويقلب تراتبياته وأعرافه ومسلماته . غير أنه وفي مقابل هذا الإثبات والانحراف ، هناك كافوريات تقوم أيضاً على الإثبات ، إلا أنه إثبات يتطابق مع ذاك المتخيل وينسجم مع تراتبياته وأعرافه ومسلماته . فالإثبات في هذا النوع من الكافوريات يُبقي كافوراً في حدود طبقته وعرقه من خلال إثبات أخلاق العبيد السود ومقابحهم له ، وهي الأخلاق والمقايح التي استمدّها الشاعر من مخزون صور الأسود النمطية التي احتفظ بها المتخيل العربي . فإذا كان المدح يقوم على إثبات فضائل «الأسياذ البيض» لكافور - أو تجاوزهم - فإن الهجاء يقوم على إثبات مقايح العبيد السود له ، وقد يتجاوزهم في القبح والعيوب بأن يكون أقبح منهم . وبهذا تتساوى كفة المدح والهجاء

في الكافوريات ، فكل ما أثبتته المتنبي لكافور في المدح ، سيسلبه إياه وسيثبت له نقيضه في الهجاء ، ف«أبو المسك» و«أبو الطيب كله» سيصبح «أبا النتن» ، و«الأغر» سيصبح «الأسود أو الأسود» ، و«كافور» سيصبح «كوفير» ، و«الملك» سيصبح «العبد» ، و«الفحل» سيصبح «الخصي» و«الخنثى» ، و«الليث أو الأسد» سيصبح «الكلب» و«الخنزير» ، و«الكريم» سيصبح «البخيل» ، و«فرد الدهر» في الرفعة والمنزلة سيصلح «فردة» في القبح والخزي . ومن يدري ، كما يقول طه حسين ، «لعل المتنبي لو فرغ لكافور وكان منظم النفس منظم الحياة ، لقال في هجائه بمقدار ما قال في مدحه ، ولعارض كل قصيدة في المدح بقصيدة في الهجاء ، تشبهها في الوزن والقافية ، وتنقض ما اشتملت عليه من ثناء»^(١) . وقد فعل ذلك في بعض كافورياته ، فبعد أن أنشده كافوريته المدحية الأولى ، دخل عليه وابتسم كافور وقام فلبس نعلًا فرأى المتنبي شقوقاً برجليه فقال ثاني كافورياته ، وهي قلب لمضمون القصيدة الأولى ، وإن كانت توافقها في الوزن (البحر الطويل) والقافية ، ومطلعها :

أريك الرضا لو أخفت النفس خافيا

وما أنا عن نفسي ولا عنك راضيا (٦٢٩)

إن الهجاء في هذه القصيدة - كما في الكافوريات الهجائية الأخرى - يستمد قوته من هجاء المتخيل العربي للعبد الأسود ، وهو الهجاء الذي حدّد للمتنبي مقابح كافور ومعايبه الخلقية والخلقية ، فيقول :

أميناً وإخلاقاً وغدراً وخسّة

وجبناً أشخصاً لحت لي أم مخازيا (٦٢٩)

فكافور هنا -جملة من المقابح والمخازي التي اجتمعت في شخص واحد . وهذا البية ت قلب صريح للبيت الذي صور فيه كافوراً وكأن المناقب والمعالى جميعها اجتمعت فيه وحده :

يُدلّ بمعنى واحد كل فآخر

وقد جمع الرحمن فيك المعانيا (٦٢٧)

فالمناقب تتحوّل إلى مقابح ، والمعالى تتحوّل إلى مخاز على مستوى الأخلاق لما اشتمل عليه كافور من كذب وغدر وخسة وجبن وجهل ، وعلى مستوى الخلقة لقبحه

(١) طه حسين ، مع المتنبي ، (القاهرة : دار المعارف ، ط ١٢) ، ص ٣٣٠ .

وسواده وغلظ جلده وتشقق قدميه وضخامة مشفره وتن راثحته .

إذا كانت الكافوريات المدحية إنما تأتي لها المدح من الانحراف عن المتخيّل العربي الجماعي ، بتصوير كافور في صورة تتجاوز به ما رسخ في هذا المتخيّل من صور سلبية عن السودان ، إذا كان ذلك كذلك ، فإن الكافوريات الهجائية إنما اكتسبت هجائيتها من مطابقتها لهذا المتخيّل . فكافور لن يخرج عن كونه عبداً أسود حقيراً ، فهو مهما بلغ يرجع إلى أصله كما قال المتنبي :

مَنْ وَجَدَ المَذْهَبَ عَنْ قَدْرِهِ

لم يجد المذهبَ عن قَنَسِهِ (٦٥٥)

فكافور الذي نال ما لا يستحقّه في الدنيا من ملك وغنى ، إنما خرج بذلك عن قدر استحقاقه ، إلا أنه عائد إلى أصله (قنسه) لا محالة ؛ لأن الأشياء تعود إلى أصولها . وإذا كانت الكافوريات المدحية قد أخرجت كافور عن أصله ورفعته فوق قدره ، فإن الكافوريات الهجائية سوف تتكفل بإرجاعه إلى أصله . أما أصل كافور فهو العبودية والسود ، وهذان هما قَدْرُهُ وَقَدْرُهُ اللذان لن «يجد المذهب عنهما» بحسب عبارة المتنبي . وإذا كان المتنبي مدح كافور غير راغب في مدحه ، وإذا كان قد تكلف في إخراجه عن أصله ، فإن هجاء كافور سوف يجري على لسانه بسهولة ، وذلك لضخامة المتخيّل الذي تشكّل حول السودان في الثقافة العربية من حيث الأخلاق والخلقة ، وهما الجانبان اللذان استأثرا بهجاء المتنبي لكافور ، فهو يُنكر على كافور أخلاقه في لؤمه ورذالته وانعدام أصله ونسبه وعبوديته حين كانت يد النخّاس تلعب في رأسه ، كما ينكر عليه خلقة من حيث هو أسود قبيح الصورة ، وضخم المشفر ومشقوقه ، وغلظ القديين ومشقوقهما ، وتن الرائحة . وهو بهذا أقرب إلى البهائم لخلقته وأخلاقه . وهو بذلك يتطابق مع ما شكّله المتخيّل العربي عن السودان من صور انتقاصية . وإذا تقصّينا الكافوريات الهجائية فسيوضح لنا حجم التوافق بين هذه الكافوريات وبين المتخيّل العربي الذي تشكّل حول السودان ، ذلك أن المتنبي إنما أرجع كافور إلى أصله ، ونظر إليه كعبد أسود لا يختلف عن بني جنسه في أخلاقهم وخلقهم :

وإن عراك الشك في نفسه

بحاله فانظر إلى جنسه (٦٥٥)

يتكشف المتخيّل في الكافوريات الهجائية بكل استعلائه وصلفه ، وتعاليه على

الآخر الأسود ، بل نفيه وإقصائه :

العبدُ ليس حُرَّ صالح بأخ

لو أنه في ثياب الحُرِّ مَوْلودُ (٦٩٤)

وهذا النفي لا يكتمل إلا باستحضار صور الأسود كما هي في المتخيّل ، وهي الصور النمطية التي سيقوم عليها هجاء المتنبي لكافور الذي ألصقت به كل نقيصة ورذيلة ، فهو عبد رذيل وكاذب وغدار ومنافق وأحمق ولثيم وبخيل وخنزير وكلب وكركدن وغراب وبهيمة ومنتن الروح والجسد . وقد بلغت سطوة المتخيّل ذروتها في الهجائيات الأخيرة بعد أن خرج المتنبي من مصر سنة ٣٥٠ هـ أو حين عزم على الفرار منها ، وفي هذه الهجائيات تركيز واضح على المقابح الخلقية لكافور والسودان عموماً ، وهي ذاتها المقابح التي ذكرها المسعودي والقزويني وشمس الدين الدمشقي قبل المتنبي وبعده ، ويحصر المسعودي هذه المقابح في عشر هي : «تفلقل الشعر ، وخفة الحاجبين ، وانتشار المنخرين ، وغلظ الشفتين ، وتحديد الأسنان ، وتنن الجلد ، وسواد الحدق ، وتشقق اليدين والرجلين ، وطول الذكر ، وكثرة الطرب»^(١) . وقد ركّز المتنبي من بين هذه المقابح الخلقية على : سواد البشرة ، وتشقق جلد الرجلين وغلظته ، وضخامة المشفر وتشققه ، وتنن الرائحة . فيقول في الأولى (السواد) :

وأسود مشفره نصفه

يقال له أنت بدر الدجى (٧٠٣)

وكذا قوله :

وأن ذا الأسود المشقوب مشفره

تطيعه ذي العضاريط الرعايد (٦٩٤)

وكذا قوله :

من علّم الأسود المخصي مكرمةً

أقومه البيض أم أبأؤه الصيدُ (٦٩٥)

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ١ : ص ٨٢ - ٨٣ . وانظر : آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ٢٢ - ٢٣ ،

وكذلك : نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، ص ٣٥٩ .

وقوله :

وانك لا تدري ألونك أسود
من الجهل أم قد صار أبيض صافيا (٦٣٠)

وقوله :

وفارقت مصرأ والأسود عينه
حذار مسيري تستهل بأدمع (٨٥٧)
وهو يقول في القبح الثاني (تشق جلد الرجلين وغلظته) :
وتعجبني رجلاك في النعل إنني
رأيتك ذا نعل إذا كنت حافيا
ويذكرني تخبيط كعبك شقه
ومشيك في ثوب من الزيت عاريا (٦٣٠)
ويقول في القبح الثالث (ضخامة المشفر وتشققه) :
وأن ذا الأسود المثقوب مشفره (البيت)
ويقول أيضاً :

فإن كنت لا خيراً أفدت فإنني
أفدت بلحظي مشفريك الملاهيا (٦٣٠)
وكذا قوله :
وأسود مشفره نصفه (البيت)

ويقول في القبح الرابع (نتن الرائحة) :
العبد لا تفضل أخلاقه
عن فرجه المنتن أو ضرسه (٦٥٥)
ويقول في رثاء فاتك وهجاء كافور :
أبقيت أنتن ريحة مذمومة
وسلبت أطيّب ريحة تتضوّع (٧١٥)
ويقول أيضاً :

ما يقبض الموت نفساً من نفوسهم
إلا وفي يده من نتنها عود (٦٩٣)

وكذا قوله :

أبا النتنِ كم قيّدتنني بمواعِد

مخافة نظم للفؤاد مروّع (٨٥٧)

إن كافور بهذه المقايح يمثّل السودان بصورة نموذجية ، وهو بهذه المقايح الخلقية سيكون أعجوبة من الأعاجيب المنكرة :

ومصرٌ لعمري أهل كل عجوبة

ولا مثل ذا المخصي أعجوبة نُكرا

يُعدّ إذا عدّ العجائب أولاً

كما يتدّى في العدّ بالإصبع الصغرى (٨٥٨)

وهو أعجوبة تثير الضحك والسخرية مثله في ذلك مثل أي عبد اقتيد من بلاد بعيدة ليضحك أربابه وأسياده وأزواجهم الثكالى :

ومثلك يؤتى من بلاد بعيدة ليضحك ربّات الحداد البواكيا (٦٣١)

لا يقف تعالق الكافوريات الهجائية مع المتخيّل عند هذا الحدّ ، كما أن الهجاء فيها لا ينبع من مطابقة المتخيّل فحسب ، بل إنه ينبع من تجاوزه لا الانحراف عنه . فإذا كان المدح ينبع من تصوير كافور في صورة الأسياد الأكفاء ، فإن الهجاء - في المقابل - ينبع من تصوير كافور في صورة العبيد السودان من أبناء جنسه . وكما جرت المبالغة في المدح بتصوير كافور وقد تفوّق على أقرانه من الأسياد والملوك ، فكذلك سيجري المبالغة في الهجاء وذلك بتصوير كافور وقد انحط حتى عن قدرّ العبيد السودان من أبناء جنسه ، فهو ليس عبداً فحسب ، بل هو «إمام الآبقين» الذي يتقدّمهم في كل قبح ونقيصة ، والذي يتخلّف عنهم في كل فضيلة ومنقبة إن كان لهم شيء من ذلك . لم يعترف المتنبي للعبيد السودان بأية منقبة ، لكنه - بوعي أو بلا وعي - يذمّ كافور بصفة خارجة عما رسخ في المتخيّل من صور للسودان ، بل بصفة ثبت في هذا المتخيّل ضدها ، فهو يسلب كافوراً الفحول والقوة الشهوانية والجنسية المفرطة . إن للسودان في المتخيّل العربي طاقة جنسية مفرطة ، ورغبة شهوانية فوضوية ، وقد أعانهم على ذلك طول أعضائهم الجنسية ، فمن بين خصال الأسود العشر التي أشار إليها المسعودي والدمشقي «طول الذكّر» . إلا أنه عزيز على المتنبي أن يثبت هذه الخصلة/الفضيلة إلى كافور العبد الأسود ، فآثر أن تبقى محصورة في «الفحول البيض» كما قال :

وذاك أن الفحول البيض عاجزة

عن الجميل فكيف الخصية السود (٦٩٥)

إن كافوراً عبد أسود ، إلا أنه لحقارته وتشوّه خلقته انحط حتى عن قدر العبيد السودان ، فهم فاقوه بفحولتهم ، وهو تخلف عنهم بكونه خصياً . وكما وجد المتنبي في التناقض الحاصل في شخصية كافور من حيث كونه أسود وحاكماً ، متسعاً فسيحاً للمدح ، فإنه كذلك وجد في التناقض الحاصل في شخصية كافور من حيث كونه أسود وخصياً ، فرصة لإمعان الهجاء والذم ، إذ كيف يكون الأسود خصياً؟! ومن هنا أمعن المتنبي في تصوير كافور الخصي في أكثر من موضع ، فكافور هو «العبد الخصي» و«الأسود الخصي» و«الخصي الأوكع» و«الأمة» و«الخنثى» فهو غير معدود في الرجال ولا في النساء ، يقول في هذه المعاني :

- من كل رِخو وكاء البطن منفثق

لا في الرجال ولا النسوان معدود (٦٩٣)

- ألم تفهم الخنثى مقالي وأنني

أفارق من أقلى بقلبٍ مشيّع

أقيم على عبدٍ خصيٍ منافق

لثيم رديّ الفعل للجود مدّعي (٨٥٧)

- ومصرّ لعمرى أهل كل عجيبة

ولا ثل ذا المخصي أعجوبة نكرا

فيا هرمل الدنيا ويا عبرة الورى

ويا أيها المخصي من أمك البضرا

فعاقبني المخصي بالغدر جازيا

لأن رحيلي كان من حلب غدرا (٨٥٨)

- من علّم الأسود المخصي مكرمة

أقومه البض أم أبأؤه الصيد (٦٩٥)

- صار المخصي إمام الأبقين بها

فالحر مستعبد والعبد معبود (٦٩٣)

- أيموتُ مثل أبي شجاع فاتك

ويعيش حاسده المخصي الأوكع (٧١٥)

- لقد كنتُ أحسب قبل الخصى
 - سي أن الرؤوس مقررُ النهى (٧٠٢)
 - ولمّا نظرتُ إلى عقله
 رأيتُ النهى كلها في الخصى (٧٠٣)
 - لا شيء أقبح من فحلٍ له ذكرٌ
 تقوده أمةٌ ليست لها رحمٌ (٦٨٨)

إن التناقض بين الأسود والخصي تناقض يبعث على السخرية والاستهزاء ، إلا أن التناقض بين العبد الأسود والحاكم تناقض يبعث على الغيظ والحنق ، وخصوصاً في نفس شاعر مثل المتنبي ، وهو نفسه القائل بأن «الناس بالملوك ، وما تصلح عُربٌ ملكها عجمٌ» ، فكيف بعرب يحكمهم ملك أعجمي وعبد أسود خصي في الوقت ذاته؟! إنه تناقض لا يُحتمل ، وغير مفهوم من وجهة نظر المتنبي ، ومن وجهة نظر الثقافة التي يعيش فيها ، ويُشد أشعاره فيها ولها . إن وضعاً كهذا وضع شاذٌ وخاطئ ، ولذا كان لا بد من تصحيحه بقتل هذا العبد الأسود الخصي ؛ لأن وجود هذا العبد الأسود على سدة الحكم يثير السخرية من رعيته وعساكره بقدر ما يشكك في كرامتهم وفحولتهم «البيضاء» ، فكيف يخضع العرب الأسياد والفحول البيض لملك هذا العبد الأسود الخصي؟!:

جاز الألى ملكت كفاك قدرهم
 فعُرفوا بك أن الكلب فوقهم
 لا شيء أقبح من فحلٍ له ذكرٌ
 تقوده أمةٌ ليست لها رحمٌ
 سادات كل أناس من نفوسهم
 وسادة المسلمين الأعبد القزَمُ
 أغاية الدين أن تُحفوا شواربكم
 يا أمة ضحكت من جهلها الأُمُ (٨٨٦)

بل إن تملك هذا العبد الأسود الخصي يطرح أسئلة في أصل وجود «الحكمة الإلهية» ، فهل من الحكمة أن يكون سادات كل أناس من نفوسهم ، وسادة المسلمين من العبيد اللثام والسودان الخصيان؟! وبيلغ التساؤل حدّ الشك في الحكمة الإلهية ، ولذا فإن المتنبي يحرض على قتل كافور كي يزول الشك عن العقلاء ؛ وذلك أن تملك

الأسود يشكك الناس في حكمة الباري حتى إن الشك قد يصل إلى درجة الكفر بوجود خالق حكيم يدبّر شئون الخلق! :

ألا فتى يورد الهندي هامته

كيما تزول شكوك الناس والتهم (٦٨٨)

فإنه حجة يؤذي القلوب بها

من دينه الدهر والتعطيل والقدم (٦٨٩)

إن وجود أسود حاكماً على الناس حالة شاذة - كما قلنا منذ قليل - وهي حالة جاءت على خلاف طبيعة الأشياء ، وهي لذلك يمكن استغلالها كحجة تسند آراء الكفار والدهريين الذين يقولون : «لو أن كان للأشياء مدبر أو كانت الأمور جارية على تدبير حكيم لما ملك هذا»^(١) العبد الأسود ، خصوصاً أن بين «كافور» و«الكفر» تقارباً في الاشتقاق ما كان ليفلت عن داهية مثل المتنبي :

وأكفريا كافور حين تلوح لي

ففارقت مذ فارقتك الشرك والكفرا (٨٥٨)

إن في ملك الأسود ، بحسب المتنبي ، تأكيداً لقول الملاحدة بانعدام المدبر الحكيم ، فلو وجد المدبر الحكيم لما كان كافور حاكماً على الناس ، إلا أن أمام المتنبي مسلكاً آخر يمكن اتباعه في تأويل هذه الظاهرة الشاذة والغريبة ، ويتمثل هذا المسلك الثاني في الإيمان بوجود المدبر الحكيم ، مع الإيمان بأن إرادته تتعلق بالشر كما تتعلق بالخير ، فبقاء كافور حاكماً على الناس قد لا يبعث على الكفر والإلحاد ؛ لأن ذلك قضاء جرى بإرادة الله التي ربّما تعلّقت بالشر كما يقول المتنبي :

قضاء من الله العليّ أراد

ألا ربما كانت إرادته شراً (٨٥٨)

أو ربما كان ذلك القضاء عقوبة من الله ، وسخطاً منه على عباده ، وخزياً لهم في الدنيا قبل الآخرة :

ما أقدر الله أن يُخزي خليقته

ولا يصدق قوماً في الذي زعموا (٦٨٩)

(١) شرح الواحدي ، ج : ٢ ، ص ٦٨٩ .

أو ربّما كان ذلك داءً قديم هو أشبه بلعنة إلهية كتلك اللعنة التي لحقت بحام
وسلالته ، إلا أنها هذه المرة قد أصابت ساماً وسلالته الذين هم «الناس» وما سواهم
عبيد وبهائم تشابهوا على الناس ، وتشبّهوا بالناس من ذوي الأصل الكريم والصميم :

تشابهت البهائم والعبيد
علينا والموالي والصميم
وما أدري أذا داءٌ حديثٌ

أصاب الناس أم داءٌ قديمٌ (٦٨٩)

وسواء كان ذلك عقوبة من الله أو تصديقاً للكفار والدهريين ، فإنّ مثل هذه
التأويلات تثبت أننا بلا شكّ أمام شاعر تمثّل المتخيّل العربي عن السودان بصورة
نموزجية لا مثيل لها عند أي شاعر آخر في تاريخ الأدب العربي ، فلا ابن الرومي بلغ
من تمثله هذا المتخيّل إلى هذه الدرجة ، ولا كذلك يزيد بن مفرّغ أو الفرزدق أو بشار
بن برد أو غيرهم من الشعراء الذين تُنسب إليهم كثير من الأبيات المقذعة في هجاء
الزنج والسودان . وبقدر ما عبّر شعر المتنبي في كافور عن الرغبة الجامحة في نفي
الآخر الأسود بصورة مطلقة ، وإخضاعه والهيمنة عليه ، فإنه يؤشّر إلى أننا أمام شاعر
«عروبي» و«قومي» إلى حدّ الشوفينية وعداوة الآخر ونبذه ، وهو بذلك «شاعر مكتمل
النسقية ، فهو أقلّ الشعراء اهتماماً بالإنساني وتحقيراً له (. . .) . وهو الشاعر المفرط
في ذاتيته وفي أنه الطاغية ، وفي تحقيره للآخر»^(١) ، والآخر الأسود على وجه
الخصوص ، وما تلك التأويلات منه إلا تعبيرٌ عن رفضه لوجود الآخر الأسود ، فضلاً
عن أن يكون حاكماً متسيّداً على العرب الأسياد . إن فحوى القول في هذه التأويلات
هي أن التملّك إنما يستحقّه الناس الكرام ، أي العرب «البيضان» ، فإذا صار إلى
العبيد السودان انقلب الوضع واختلّ التكوين . إن الوضع الصحيح من هذا المنظور هو
أن يكون «العبد مستعبدٌ والحرُّ معبودٌ» ، فإذا تغيّرت الأدوار بأن كان «الحرُّ مستعبدٌ
والعبد معبودٌ» ، انقلب الحال وحلّت العقوبة الإلهية بالبشرية جمعاء!

(١) النقد الثقافي ، ص ١٦٨ - ١٦٩ .

٣ . ١ . ٢ . ٢ . قلب الكافوريات أو هجائيات الشَّرَاح

لم يكن المتنبي الناقم الوحيد على تلك الوضعية الشاذة حيث يكون «الحرّ مستعبداً والعبدُ معبوداً» ، بل إن النقمة على هذه الوضعية المقلوبة كانت نقمة جماعية عبّر عنها المتنبي شعراً ، وعبّر عنها غيره نثراً ، ووجد آخرون من شُرّاحه ونقاده في التعالق مع شعره فرصة ثمينة للتعبير عن نقمتهم من جهة ، وعن رغبتهم في إخضاع الودان والهيمنة عليهم من جهة أخرى . وقد وجد هؤلاء في هجاء المتنبي لكافور غايتهم وما يشفي غليل نفوسهم المتحرقة غيظاً وسخطاً . غير أنهم اصطدموا بتلك الكافوريات المدحية التي وجدوا فيها خرقاً لمسلمات متخيّلهم الجماعي الذي يعدّ المتنبي أبرز حُرّاسه وصُنّاعه . لقد مدح المتنبي كافوراً ثم ندم على فعلته ، فقال هجائياته تكفيراً عن ذنبه وقلباً لمذائحه . أما شُرّاحه ونُقاده فلا ذنب لهم في ذلك فهم لم يقولوا هذا الشعر في مدح عبد أسود خصي ، إلا أنهم استشعروا الذنب في قراءتهم لهذا الشعر ، وفي كونه صادراً عن واحد من أكبر ممثلي متخيّلهم الجماعي . ومن هنا فكما كَفّر المتنبي عن جُرم المدح بالهجاء ، فإن هؤلاء أيضاً سيكفّرون عمّا استشعروه من ذنب في المدح بالهجاء ، إلا أن هجاء المتنبي كان شعراً جاء في أعقاب المديح ، وهجاء هؤلاء سيكون نثراً مدسوساً في تضاعيف المديح . وبهذا فإذا كان لكافور ثمانني كافوريات مدحية ، فله في الهجاء كافوريات كثيرة بعدد هجائيات المتنبي وبعدد الشروح التفسيرية التي عرفتتها تلك الكافوريات .

يحاكي الشَّرَاح فعل المتنبي مع كافور ، فهم يذكرون الكافوريات المدحية ويعقبونها بشرح هجائي لها لا يكتمل إلا بذكر كافوريات المتنبي الهجائية . وإذا كان المتنبي نادماً على إنشاد تلك الكافوريات المدحية وكفّر عن ذلك بكافورياته الهجائية ، فهؤلاء نادمون على نقلها ، وعلى صدورهما من أعظم شعرائهم ، وهم يكفّرون عن ذلك بشرحها بطريقة هجائية بحيث ينقلب المديح فيها إلى هجاء ، والجدّ إلى هزل واستهزاء . ولقد بدأ هؤلاء في التشكيك في صدق هذا المدح وجدّيته ، ثم راحوا يجزمون بكونه مدحاً كاذباً ويحتمل الضدين ، فهو مدح في الظاهر ، وذم في الباطن ، أو هو هجاء بما يشبه المديح . وهذه ظاهرة اشتهرت بين شُرّاح المتنبي ونقاده ، وأشار إليها المتنبي شعراً ونثراً ، كما أشار إليها أول شارح لديوانه وهو ابن جني ، وتبعهم في ذلك جميع الشُرّاح والنقاد . ومن ذلك قول المتنبي :

وشعرٌ مدحتُ به الكركدن
بين القـريـض وبين الرقي
فما كان ذلك مدحاً له
ولكنه كان هجوَ الوري (٧٠٣)

وكذا قوله :

ولولا فضولُ الناسِ جئتُك مادحاً
بما كنت في سرِّي به لك هاجيـاً
فأصبحتَ مسروراً بما أنا منشدُ
وإن كان بالإنشاد هجوكَ غالياً (٦٣٠)

ومنه قوله :

وقدّرني الخنزير أني مدحتُـه
ولو علموا قد كان يُهجي بما يطرا (٨٥٩)
وروى بعضهم عن ابن جني أن المتنبي قال له : «لو شئت لقلبت الكافوريات
كلها إلى الهجو»^(١) . ومن ذلك أيضاً قوله في مدح كافور :
وما طربي لما رأيته بدعة
لقد كنت أرجو أن أراك فأطربُ (٦٦٦)

وهذا البيت كما قال الشراح «يشبه الاستهزاء به لأنه يقول طربت على رؤيتك
كما يطرب الإنسان على رؤية القرد وما يستملحه ويضحكه منه . قال ابن جني : لما
قرأت على أبي الطيب هذا البيت قلت له : أجعلت الرجل أبا زنة [أي قرداً]؟ ،
فضحك لذلك»^(٢) ، وكأن ضحكه إقراراً منه بكونه كذلك . ومن هذا الإقرار وغيره
ذهب ابن جني إلى تأكيد حقيقة أن بعض أبيات المتنبي في كافور هو «ما ينقلب من
مديحه إلى الهجاء ، وهو مع التأمل له في أكثر شعره»^(٣) . ومن بعد ابن جني أشار

(١) حسام زاده الرومي ، قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء ، تح : محمد يوسف نجم ، (بيروت :

دار صادر ، ط ٢ : ١٩٩٣) ، ص ٤

(٢) شرح الواحدي ، ج ٢ : ص ٦٦٦ . وانظر : الصبح المنبي عن حيشة المتنبي ، ص ١١٧ .

(٣) أبو الفتح عثمان بن جني ، الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي ، تح : محسن غياض ، (بغداد : دار

الحرية للطباعة ، ١٩٧٣) ، ص ١٧٧ .

أغلب سُراح المتنبي ونقاده إلى وجود هذه الظاهرة بصورة جزئية ومتفرقة في كافورياته ، وإلى مثل ذلك ذهب المعري والواحدي والعكبري والثعالبي والبديعي والبرقوقي وغيرهم . ولم يتساءل هؤلاء عن مقصود ابن اجني من قوله «أكثر شعره» ، فهل هو يعود على شعر المتنبي جميعه في كافور وغيره ، فيكون أكثر شعر المتنبي مما ينقلب من المديح إلى الهجاء؟ أم إنه يعود على شعره في كافور فحسب ، فيكون أكثر شعر المتنبي في كافور مما ينقلب من المديح إلى الهجاء؟ لم يجزؤ أحد من القدماء ولا المحدثين على القول بالرأي الأول^(١) . إلا أن هؤلاء الشُّراح كانوا على علم بطبيعة العلاقة التي انعقدت بين ابن جتي والمتنبي ، فقد كان ابن جني أقرب الشُّراح إلى المتنبي ، و«أدري الناس به وبمياميه»^(٢) وبمكانة كافور لديه . وهو ما حمل ناقداً من المتأخرين على الذهاب إلى أبعد من قول ابن جني ، بحيث عدّ كل شعر المتنبي في كافور - وليس أكثره - مما ينقلب من المديح إلى الهجاء ، وهو ابن الحسام المعروف بحسام زاده الرومي (١٠٨١هـ) الذي ذهب إلى القول بأن جميع كافوريات المتنبي دون استثناء يمكن قلبها من المديح إلى الهجاء ، وراح يتتبع كافورياته المدحية قصيدةً قصيدةً ، وبيتاً بيتاً ؛ ليثبت أن للمتنبي «في الكافوريات مقاصد دقيقة حتى إنه التزم فيها أن يبني أبياته كلها على قاعدة محتمل الضدين»^(٣) أي تحتل أن تحمل على المدح والهجاء معاً . وهو يرى أن كل ما قاله المتنبي في مديح كافور كان مديحاً في الظاهر فقط ، حيث أدمجت في باطنه مقاصد الذم والهجاء ، وعلى الناقد أن يكتشف هذه «المقاصد المدمجة» التي دسّها المتنبي في مدائحه وأضمرها وعمى عليها ، غير أن المتنبي صرّح بهذه المقاصد الخفية تصريحاً مكشوفاً في بعض قصائده الهجائية التي قالها في مصر وبعد فراره منها ، إلى الحدّ الذي لم يبق معه «معنى من المعاني التي أوردتها في مدائحه ، إلا أنه صرّح في إظهار المضمّر بضده . ولا كلمة من كلمات

(١) لعبد الله الغدامي رأي يذهب فيه إلى القول بأن هذا هو ديدن المتنبي في كل مدائحه ، فكلها جاءت على هذا المنوال تضمّر الذم والهجاء وتظهر الثناء والمديح ، ويستوي في ذلك ما قاله في سيف الدولة وما قاله في كافور . انظر : النقد الثقافي ، ص ١٦٩ .

(٢) عبد الرحمن البرقوقي ، شرح ديوان المتنبي ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ط : ٢ ، ١٩٣٨) ،

ج : ٤ ، ص ٥٤١ .

(٣) قلب كافوريات المتنبي ، ص ٣١ .

المدح إلا أنه تعرّض بتنوير قصده»^(١)، بمعنى أنه صرّح بكل مقاصده الهجائية التي أضمرها في مدائحه، وكأن هجائياته شرح وتوضيح وكشف لما أضمر في مدائحه . وإذا ما سألنا عن تفسير هذه الظاهرة، فإن رأي الشراح والنقاد يختلف باختلاف موقفهم من المتنبي . فمن كان يبغض المتنبي ويتحامل عليه قال إن ذلك ينم عن جهل بأصول اللياقة وآداب مخاطبة الملوك والأمراء^(٢)، ومنهم من جعل ذلك تعبيراً عن خبث الرجل ونفاقه . أما من كان يدافع عن المتنبي فقد عدّ ذلك منه رغبة في الاستخفاف بكافور والاستهزاء به، ورغبة في تنبيه «نقاد عصره بل كل حذّاق دهره على أن هذا الممدوح مغفلٌ ليس عنده قدرة التمييز بين المدح والذم»^(٣) . وهناك من رأى أن ذلك كان استخفافاً بكافور، ولكن ليس من أجل تنبيه النقاد على أن كافور مغفل لا يميّز بين الهجاء والمدح، بل إن المتنبي لجأ إلى ذلك اضطراراً وإكراهاً، وكان ذلك منه خوفاً على نفسه، إذ كيف يهجو حاكماً في حضرته هجاء صريحاً؟ فلا مناص من الاحتيال على الأمر بهذه الحيلة، يقول المتنبي نفسه :

أُخِذْتُ بِمَدْحِهِ فَرَأَيْتُ لَهُوَ

مقالِي لأَحِيقَ يَا حَلِيمُ (٦٩٠)

غير أن ما يلاحظ على هذه التفسيرات والتأويلات أنها تكشف عن حقيقة أن هؤلاء الشراح والنقاد إنما قاربوا هذه الظاهرة وهم مسلمون بوجودها كما لو كانت من حقائق شعر المتنبي الثابتة، وكأنهم لم يكونوا شركاء المتنبي في ذلك . إلا أن التفسير يمكن توجيهه وجهة أخرى حين نشكك في صدق هذه الظاهرة التي أشاعها المتنبي نفسه، وأخذها عنه صديقه وتلميذه ابن جني بحسن نية، وربما بسوء نية؛ إذ كان من المعروف أن ابن جني كان «سيء الظن بمذائح المتنبي في كافور، ويحاول أن يحيلها هجاء»^(٤) بأية طريقة، وكأنه يأبى «إلا أن يجعل لظاهر شعر المتنبي - الذي

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢ - ٣٣ .

(٢) انظر : أبو علي الحاتمي، الرسالة الحاتمية، منشورة مع : الإبانة عن سرفات المتنبي للعميدي، والكشف عن مسائى المتنبي للصاحب بن عباد، تح : إبراهيم الدسوقي، (القاهرة : دار المعارف، ١٩٦١)، ص ٢٥٧ .

(٣) قلب كافوريات المتنبي، ص ٣٥ .

(٤) شرح البرقوقى، ج : ٤، ص ٥٤٠ .

كان يمدح به كافوراً - باطناً ، وأن يحيل المدح هجاء»^(١) . لقد عبّر ابن جني عن التخيّل العربي تجاه كافور الأسود بصورة واضحة ، فقد كان يشرح كافوريات المتنبي بطريقة هجائية ، وبرغبة في الانتقاص من كافور الأسود ، حتى إنه كان يشعر بالمرارة حين يجد بيتاً للمتنبي ينمُّ عن صدق في المدح ، وكأن المدح الذي يقوله المتنبي في كافور مدح موضوع في غير مكانه الطَّبِيعِي ، ومن المرويات التي تنقل أن ابن جني كان يقرأ ديوان المتنبي على أبي الطيب نفسه ، وحين قرأ قوله في مدح كافور : «أغالب فيك الشوق والشوق أغلب» ، انتفض التخيّل المكبوت في دخيلته تجاه كافور الأسود ، ولما وصل إلى قوله :

ألا ليت شعري هل أقول قصيدة
فلا أشتكي فيها لا أعتبُ
وبي ما يذود الشعر عني أقله
ولكن قلبي يا بنة القوم قَلْبُ (٦٦٣)

قال مخاطباً المتنبي : «يعزّ عليّ كيف يكون هذا في غير سيف الدولة»^(٢) . وهكذا فكما صعب على ابن جني أن يستمع إلى مدح صادق في كافور ، فقد شقّ على بقية الشراح اللاحقين أن يتقبلوا هذا المدح على ظاهره .

ويذكر بعض الباحثين أن المتنبي كان أول شارح لديوانه ، وهو «الذي وضع مقدّمات قصائده ، وأملاها بنفسه»^(٣) ، وإذا عرفنا أن المتنبي أشار في كافورياته إلى فكرة «المدائح الهجائية» ، وإذا عرفنا أن مقدّمات قصائده لم تكن تخلو من تذكير بهجائية هذه المدائح ، فهل أخذ الشراح والنقاد هذه الفكرة من المتنبي نفسه ومن تأكيدات ابن جني؟ هل وقع الشراح في قبضة المتنبي؟ وهل كانوا ضحية من ضحاياه؟ لطف حسين جواب عن هذه الأسئلة هو أقرب الأجوبة إلى ما سنذهب إليه في تأويل هذه الظاهرة ، فطه حسين لا ينكر إمكانية قلب بعض المدح إلى الهجاء ، إلا أنه يرى أن السبب وراء هذه الإمكانية إنما يكمن في شراح المتنبي ومتلقيه

(١) المصدر نفسه ، ج : ٤ ، ص ٥٤١ .

(٢) عبد الرحمن بن درهم ، نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار ، (دمشق : منشورات المكتب

الإسلامي ، د.ت) ، م : ٢ ، ص ٩٠ .

(٣) خلاصة المتنبي ، ص (٩) .

اللاحقين الذين كانوا يقرأون شعره في ضوء علاقته المتذبذبة مع كافور . فهؤلاء توصّلوا إلى هذه النتيجة لما علموه «من سوء رأي الشاعر في ممدوحه ، ومن غضبه عليه وهجائه له»^(١) ، في حين أن هؤلاء لو قرأوا هذا الشعر بعيداً عن سيرة صاحبه ، بحيث لم يعلموا عن قائله والمقول فيه شيئاً ، لما انتهوا إلى هذه النتيجة ، بل لكانوا أدركوا «في يسر وسهولة أن الشاعر لم يرد إلا أن يصوّر عصامية الأمير [كافور] وتفوّقه ، وما أتيح له من النبوغ والظفر بما لا يظفر به أذكىاء الناس والذين كملت لهم العدة وتمت لهم أدوات الفوز ، دون أن يستعد لذلك أو يتهيأ له ، ودون أن يرث ذلك من أب أو جد»^(٢) . هذا ما سيُفهم من هذا الشعر ، وما كان ليخطر في بال أحد «أن قائله قصد به إلى وجه آخر من وجوه التعريض والتلميح»^(٣) . غير أن ذلك لم يكن ؛ لأن شراح المتنبي وجامعي ديوانه لم يتركوا مجالاً لقراءة هذا الشعر بعيداً عن التفسير والتذكير بسيرة القائل والمقول فيه ، فهؤلاء يذكرون القصيدة مصدّرة بعبارات تحمل القارئ حملاً على توجيه القصيدة توجيهاً يحتمل المديح والهجاء ، بل لا يحتمل غير الهجاء ، ومن هذه العبارات الشائعة في مقدمات الكافوريات : «قال يمدح الأسود» ، و«قال في الأسود» ، و«مما قاله ولم ينشدها الأسود» وغيرها من العبارات التي تذكّر القارئ بأن المقول فيه عبد أسود اللون ، أي هو شخص ممدوح ولكنه لا يستحقّ المدح ، لا من منظور المتنبي فحسب ، ولا من منظور شراحه فحسب ، بل من منظور المتخيل الجماعي الذي يختزنه القارئ لهذا الشعر .

ولذا نذهب إلى القول بأن هذه الظاهرة هي من فعل المتنبي وشراحه وقرائه معاً ، راعى ابن جني هو أول من نبّه على هذه الظاهرة ، ولذا فهو أول من وقع في حبال المتنبي ، وكيف لا يكون ذلك وهو أقرب الشراح إليه ، وأدرى الناس به وبراميه وبمكانة كافور لديه . فابن جني كان يقرأ شعر المتنبي في ضوء علمه بمكانة كافور لدى المتنبي ، وعلى هذا المنوال سار أغلب الشراح والنقاد . ولهذا فإنّ الذي جعل هذه الظاهرة ممكنة ، والذي حمل المتنبي على نسج أبياته بمقتضاها ، والذي نبّه النقاد والشّراح على وجودها ، ليس الجهل باللياقة وتجاسر المتنبي في مخاطبة الملوك

(١) مع المتنبي ، ص ٣٠٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٣٠٣ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ٣٠٣ .

فحسب ، ولا دافع الاستخفاف بكافور رغبة في تنبيه الناس على جهله وغفلته ، أو خوفاً على نفسه فحسب ، بل إن إمكانية القلب من المديح إلى الهجاء تبقى قائمة لوجود العلاقة التناسية بين هذه الكافوريات والمتخيل العربي الجماعي الذي اختزن صوراً نمطية سلبية عن السودان . لقد أنشد المتنبي شعره وهو واقع تحت هيمنة هذا المتخيل ، كما قام نقاده وشراحه بقراءته وهو كذلك واقعون تحت هيمنة المتخيل ذاته . ومن يُقدم على قول الشعر في كافور العبد الأسود ، وهو متمثل لكل مخزون الصور السلبية تلك ، لن يفلت من قبضة المتخيل وإملاءاته وإكراهاته ، وكذا الحال مع من يقرأ هذا الشعر ويشرحه . وبهذا المعنى فإن المتنبي كان يمدح كافوراً وهو واقع تحت هيمنة المتخيل بوعي أو بلا وعي ، كما أن الشراح والنقاد إنما كانوا يقرأون شعره وهم واقعون في قبضة هذا المتخيل ، فقلب الكافوريات من المديح إلى الهجاء تمّ بتعاون المتنبي والشراح معاً لكونهم جميعاً يكتبون ويقرأون وهم خاضعون لسلطة المتخيل ومخزون صورته عن السودان . وإذا كان المتنبي ينشد كافورياته قاصداً الهجاء بما يشبه المديح ، فإن شراحه قلبوا مدائحه إلى أهاجي وهم واقعون في «العمى الثقافي» الذي أوهم أنهم يقلبون ما هو مقلوب في شعر المتنبي ، في حين أنهم إنما يقلبون ما يمليه عليهم متخيلهم الجماعي ، أو إنهم يقلبون ما ينبغي أن يكون مقلوباً في متخيلهم حتى لو لم يكن المتنبي نفسه قاصداً الهجاء بما هو مديح في ظاهره .

صرّح المتنبي بكونه مدح كافوراً مكرهاً ، وصرّح بندمه على هذا المدح ، وامتعضهوغضبه على نفسه التي ألجأته إلى مدح ما لا يستحق المدح ، فكيف يمدح السيد العربي عبداً أسود خصياً؟! يقول في أول قصيدة هجاه بها بعد أول قصيدة مدحه بها :

أريك الرضا لو أخفت النفس خافيا

وما أنا عن نفسي ولا عنك راضيا (٦٢٩)

لم يكن في حسابان المتنبي وهو «الفتى العربي» أنه سيضطرب يوماً إلى مدح عبد أسود خصي مثقوب المشفر ومتشقق الرجلين والجلد :

ما كنت أحسبني أحى إلى زمنٍ

يُسيء بي فيه كلب وهو محمود (٦٩٤)

إن العبيد ، في عُرف المتنبي وهو ذاته عُرف شراحه وثقافتهم ، أنجاس مناكيد لا يُصلحون إلا بالعصا كما قل :

لا تشتتر العبد إلا والعصا معه

إن العبيد لأنجاس مناكيد (٦٩٤)

أما المجد والشرف فمقصود على العرب الأسياد :

لا يُدرك المجد إلا سيّد فطنٌ

لما يشقُّ على السادات فعَالٌ (٧٠٦)

لم يكن المتنبي فيما يقول معبراً عن ذاته فحسب ، بل كان معبراً عن المتخيّل الجماعي وعن الأنساق الثقافية التي تحكمه وتحكم شراحه سواء بسواء . فكما شقّ على المتنبي أن يرى نفسه يمدح عبداً أسود ، فقد شقّ على شراحه كذلك أن يروا أعظم شعراء ثقافتهم وأعظم من عبّر عن متخيّلهم ، يمدح عبداً أسود . ومن هنا كان لا بد من قلب تلك المدائح إلى أهاجي ، وليس ذلك إلا «استجابة نسقية غير واعية» - إذا استخدمنا مصطلحات عبد الله الغذامي - لهيمنة المتخيّل والأنساق الثقافية . فهؤلاء لا يحتملون أن يصدر مثل ذلك المديح من شاعر العربية الأبرز ، فإذا كان المتنبي قاله على قاعدة محتمل الضدين خوفاً ، فهؤلاء لا خوف عليهم من كافور أو أي ملك أسود ، وإذا كان المتنبي قاله رغبة في الاستخفاف والاستهزاء بكافور ، فعلى هؤلاء توضيح ذلك وتجليته وتنوير القصد المدمج فيه كما يقول ابن الحسام . وإلا لماذا لم يُعمل هؤلاء فكرهم في اكتشاف المقاصد الهجائية المدمجة في مدائح المتنبي لسيف الدولة الحمداني؟ لماذا لم يشجّعهم تصريح المتنبي بأن كل مدح قاله قبل كافور كان كذباً وباطلاً بما فيه مدح سيف الدولة؟ يقول :

وأنّ مـدح الناس حق وباطل

ومدحك حق ليس فيه كذابُ (٦٨٧)

أو قوله :

وتعذّلني فيك القوافي وهمّتي

كأنني بمدح قبل مدحك مذنبُ (٦٦٦)

إن اختلاف تأويل الشراح لسيفيات المتنبي التي ادّعوا فيها الصدق ، وكافورياته التي ادّعوا فيها الكذب بما جعلها قابلة للقلب ، إنما يرجع إلى هيمنة ذلك المتخيّل ، وإلى «بنية أيديولوجية عنصرية وليس إلى فضائل الممدوحين ورذائلهما (. . .) . فمن الاستبداد بالرأي أن نسلّم بعدم صدق المتنبي في مديحه لكافور وبصدقه في هجائه ؛ وأن نسلّم بصدق مديحه في سيف الدولة وبعدم صدقه في كافور . ومن المفترض في

هذا السياق أن الحكايات التي تروى عن جشع المتنبي قد اصطنعت لتبرير قيام شاعر عربي مغرور بخدمة عبد أسود . وبالجملية ، يبدو أن وراء هذه المصادر الأدبية حول المتنبي دوافع أيديولوجية إلى حد بعيد^(١) . ويكفي أن نذكر بعض الأمثلة التي تكشف هذه الدوافع اللاوعية التي كانت تحرك الشراح دفاعاً عن المتخيل واحتقاراً لكافور ، ومن ذلك مثلاً أن المتنبي مدح كافوراً في العام ٣٤٧ هـ بقصيدة مطلعها :

فراقٍ ومن فارت غير مذمّم

وأُمٌّ ومن يَمّت خير ميمّم (٦٤٩)

والشراح لا يختلفون في معنى هذا البيت ، وهو أن المتنبي يقول إنه فارق سيف الدولة وهو مدح غير مذموم ، وفارقه قاصداً لممدوح آخر هو كافور وهو خير مقصود ، إلا أن هذا المعنى لم يكن ليتناسب مع المتخيل العربي الذي يرفع السيد العربي (سيف الدولة) ويحتقر العبد الأسود (كافور) . ليس في البيت ذم للسيد العربي (سيف الدولة) ، لكن فيه تفضيلاً للعبد الأسود (كافور) ، وهذا بحد ذاته ذم للسيد العربي ، وخرق لأعراف هذه الثقافة . ومن هنا كان لا بد من تدخّل حراس المتخيل والثقافة ، فيأتي الواحدي مثلاً لشرح البيت بالصورة التالية : «يقول عند ارتحاله فراق أي هذه الحال التي أنا فيها فراق ، والذي أفارقه غير مذموم يعني سيف الدولة ، وهذا الفراق قصد لإنسان آخر وهو خير مقصود يعني الأسود»^(٢) . ونسأل هنا : هل نُسج هذا البيت على قاعدة محتمل الضدين ليتسنى لحراس المتخيل قلبه من المديح إلى الهجاء؟ وإذا كان كذلك فمن الذي قلب هذا البيت من المديح إلى الهجاء؟ المتنبي أم الشراح نفسه؟ فالبيت يعبر عن مدح الاثنين : سيف الدولة وكافور ، إلا أنه لا يخلو من التفضيل ، حيث كافور هو خير مقصود ، فبحسب ظاهر معنى البيت فإن كافوراً يأتي أولاً ثم يأتي بعده سيف الدولة ، إلا أن هذه المفاضلة لم ترُق لشارح كالواحدي ، فكيف يكون كافور وهو العبد الأسود خيراً من سيف الدولة وهو العربي الأبيض؟ بل كيف جوّز المتنبي لنفسه الجمع بينهما من حيث الأصل؟ إن في ذلك خرقاً للمتخيل العربي ونظرته للأسود ، ولذا كان لا بد من شرح البيت بطريقة تجعله متطابقاً مع المتخيل لا منحرفاً عنه ، وهذا ما فعله الواحدي حين ذكر سيف الدولة بالاسم ،

(١) أدب السياسة وسياسة الأدب ، ص ١٣٧

(٢) شرح الواحدي ، ج ٢ : ص ٦٤٩

وحين خصّ كافور بـ«الأسود» وهي الصفة المذمومة فيه والتي تذكر بأصله . وهذا ما فعله من بعد الواحدي ابن الحسام الذي انبرى لإصلاح الخلل وإعادة البيت النافر إلى حظيرة المتخيل ، وذلك من خلال تحويل البيت من الخبر إلى الإنشاء الطلبي في صورة استفهام إنكاري ، يقول : «وأما ادعاء كون كافور خير ميمم (. . .) فمعناه على ما في قلبه ، أنه يشير إلى عزمه على الفراق منه وأنه بين الفراق والأَم (. . .) ويجعل قوله : «ومن فارقت غير مذم» ، وقوله : «ومن يمت خير ميمم» استفهام إنكار إظهاراً لعدم رؤيته منهم إحساناً يقيده»^(١) . وما كان ذلك قصد المتنبي بالضرورة ، ولكنه استجابة نسقية لضغط المتخيل وهيمنة الأنساق الثقافية في نفوس الشراح والنقاد .

وحين أتى الواحدي على بيت المتنبي الذي يقول فيه :

نَجُورُ عَلَيْهَا الْحَسَنِينَ إِلَى الَّذِي

نرى عندهم إحسانه والأَيَادِيا (٦٢٦)

ضاق صدره به ، فكيف يفضل المتنبي كافوراً على سيف الدولة؟ فالبيت يشير إلى أن الشاعر يتخطى المحسنين بخيله قاصداً مَنْ هو أكثر منهم إحساناً وفضلاً ويعني به كافوراً ، أو هو يعني أنه يتخطى على هذه الخيل الذي أحسن إليه إلى الذي يحسن إلى من أحسن إليه وينعم عليه ، والمقصد أنه فاقهم . لكن الواحدي يشرح البيت بطريقة هجائية ، فيذكر سيف الدولة بالاسم ، ولكنه يذكر كافوراً بالصفة المذمومة «الأسود» ، فيقول : «تتخطى على هذه الخيل المحسنين يعني سيف الدولة وعيرته إلى الذي يحسن إليهم وينعم عليهم يعني الأسود وأنه فوقهم»^(٢) ، هكذا وكأن في الشرح اعتراضاً على الشاعر وعلى المعنى الذي قصده ، فكيف يفوق كافور الأسود سيف الدولة؟ هذا ما لا يقبله الشارح ، وهو ما لا يقبله المتخيل الذي يتمثله هذا الشارح وغيره ، فالكعبري والبرقوقي يؤخذان المتنبي على هذا البيت ؛ لأنه ، من منظورهما ، «يدل على عدم وفائه فضلاً أنه لم يكن للأسود على سيف الدولة ولا قومه إحسان»^(٣) . والرواة ينقلون أن سيف الدولة نفسه كان يعترض ، بل يتوعد المتنبي بالويل على بعض الأبيات التي فضل فيها المتنبي كافوراً عليه ، ومن هذه الأخبار أن

(١) قلب كافوريات المتنبي ، ص ٢٦ - ٢٧ .

(٢) شرح الواحدي ، ج : ٢ ، ص ٦٢٦ .

(٣) شرح البرقوقي ، ج : ٤ ، ص ٥٣٧ .

سيف الدولة لما سمع قول المتنبي :

قواصد كافور توارك غيره

ومن قصد البحر استقل السوايا (٦٢٥)

قال : «له الويل ، جعلني ساقية ، وجعل الأسود بحراً»^(١) .

وفي القصيدة السابقة ذاتها يقول المتنبي في مدح كافور :

فتى ما سرينا في ظهور جدودنا

إلى عصره إلا نرجي التلاقيا (٦٢٦)

فلم يرق ذلك لشراحه ، فكان لا بد من صرفه إلى معنى الاستهزاء والسخرية^(٢) ؛ إذ لا يعقل أن يرهن سيد عربي بقامة المتنبي بقاءه من أجل عبد

أسود . ويقول المتنبي في قصيدة أخرى في مدح كافور :

ويغنيك عما ينسب الناس أنه

إليك تناهى المكرمات وتُنسبُ (٦٢٦)

وظاهر معنى البيت أن شاعر العربية الأبرز يقول لعبد أسود إنك أصل في المكارم ، فإليك انتهت المكرمات وإليك تُنسب ، إلا أن هذا المعنى لا ينسجم مع المتخيل الذي يتمثله المتنبي وشراحه ؛ إذ كيف تُنسب المكارم إلى هذا العبد الأسود الذي حقه أن يضرب بالعصا . ولذا كان لا بد من قلب المديح إلى الهجاء ، ولا بد من تنوير القصد الخفي ليتناسب مع المتخيل الجماعي وصورة الأسود في هذه الثقافة ، ومن هنا كان «إجماع الشراح على كون قصده من هذا الإشعار بأن لا أصل له يصلح أن يُنسب إليه»^(٣) .

وعلى هذا ، فإذا كانت استجابة المتنبي النسقية قد تمثلت في التكفير عن مدح كافور بهجائه ، فإن استجابة الشراح تمثلت في تنوير قصد المتنبي وكشف مقاصده المضمرة في كافورياته المدحية ، وذلك بقلب المديح فيها إلى الهجاء ، والجد إلى الاستهزاء . بل إن إدراك هؤلاء لإمكانية القلب في الكافوريات ، وكونها بُنيت ملتبسة ، وعلى نحو يحتمل المديح والهجاء ، هو بحد ذاته استجابة نسقية لضغوط

(١) المصدر نفسه ، ج : ٤ ، ص ٥٣٦ .

(٢) انظر : قلب كافوريات المتنبي ، ص ١٣ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩ .

المتخيّل والأنساق الثقافية التي يتمثلها هؤلاء . ويمثّل ابن الحسام نموذجاً مثالياً لهذه الاستجابة النسقية ، فهو قد أخذ الكافوريات المدحية قصيدةً قصيدةً ، وبيتاً بيتاً ، وكلمةً كلمةً ليخلص بنتيجة مؤداها أن كل كافوريات المتنبي المدحية يمكن قلبها من المديح إلى الهجاء ، وذلك بتأويلها على معنى الاستهزاء والسخرية ، أو بالكشف عن المعنى الهجائي المضمّر فيها ، والذي أظهره المتنبي في كافورياته الهجائية . وغفل ابن الحسام أنه وبهذه الطريقة يمكن قلب كل القصائد المدحية للمتنبي وغيره ، فكل مدح إذا أخذ على أنه استهزاء وسخرية ينقلب هجاء ، إلا أن الميزة في قلب ابن الحسام لكافوريات المتنبي أنه كان يقرأ الكافوريات وصورة كافور العبد الأسود الخصي بارزة في وعيه ، ولذا فقد تمكّن من قلب كل كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء ، وذلك بما يتناسب مع ما اختزنه المتخيّل العربي عن الأسود وصوره النمطية الانتقاصية ، فكأنه بذلك يُصلح انحراف الكافوريات عن المتخيّل ، ويعيدها إلى حال المطابقة معه . ومن هنا كان ابن الحسام يؤوّل كل ذكر للحيوان في الكافوريات على أنه تعريض بكافور ، ذلك أن الأسود في هذا المتخيّل أقرب إلى البهائم والسباع منه إلى الإنسان . فحين يقول المتنبي في مدح كافور :

فدى لأبي المسك الكرام فإنها

سوابق خيل يهتدين بأدهم (٦٥١)

يقول ابن الحسام «هل يشك عاقل في أنه ضمّن البيت أبدع الهزء والتلاعب به ، لأنه جعل كافور إمام كرام الخيل وأثبت للسوابق الاهتداء به مع وصفه بأدهم كناية عن سواده»^(١) . وحين يتحدث المتنبي عن الخيل فإن ابن الحسام يصرف قصده إلى كافور وأنه من جنس الخيول ، يقول في شرح هذا البيت :

له فضلة عن جسمه في إهابه

تجيء على صدر رحيب وتذهب (٦٦٢)

بأنه بُني «على التلاعب بكون كافور من الخيل»^(٢) ، وذلك إذا صُرف الضمير في «له» عن الخيل ليعود على كافور ، ويكون المقصود بالفضلة عندئذ مشفره ، وهذا هو عين ما اختزنه المتخيّل العربي عن الأسود عظيم المشافر وقرين البهائم ، وقد سبق

(١) المصدر نفسه ، ص ١١٦ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .

تأويل ابن الحسام هذا قولُ العرب بحسب ما ينقل الجرجاني ، «فمن ذلك قولهم :
«إنه لغلِيظ الجحافل وغلِيظ المشافر» ، وذلك أنه كلام يصدر عنهم في مواضع الذمِّ
فصار بمنزلة أن يقال : كأن شفتيه في الغلظ مشفر بعير وجحفلة الفرس ، وعلى ذلك
قول الفرزدق :

فلو كنت ضبيّاً عرفت قرابتي
ولكن زنجيّاً غليظ المشافر»^(١)

وعلى هذا ، فإن صرف أقوال المتنبي في الحيوان إلى كافور يقوم على إرث أدبي
وثقافي يجوز الربط بل المساواة بين الأسود والحيوان ، ولذا لم يكن تأويل ابن الحسام
هذا إلا محاولة لربط شعر المتنبي بترائه الذي يتحدث منه ، ومتخيلُه الجماعي الذي
يستمدّ منه صوره ومضامينه . وابن الحسام لا يغفل عن أن كثيراً من ملوك العرب
مُدحوا بتشبيههم بالأسد مثلاً ، وهو أيضاً غير غافل عن أن المتنبي مدح كافوراً بكونه
أسداً وليثاً ، ولذا كان لا بد من حمل هذا التشبيه على غير محمله ، فلا يعقل أن
يتساوى الأسود الخصي مع الأبيض الفحل ! حتى في تشبيه الاثنين بنوع من أنواع
الحيوانات النبيلة كالأسد . إن الفحل الأبيض يصح تشبيهه بالأسد ، أما الأسود
الخصي فلا يصلح هذا التشبيه له ، فحقّه أن يلحق الحيوانات الحقيرة والمذمومة
كالقرود والكلاب والحمير والخنازير والعناكب . يقول المتنبي في إحدى قصائده التي
مدح كافوراً بها :

أيأ أسداً في جسمه روح ضيغم
وكم أسد أرواحهن كلاب»^(٢)

إن هذا التشبيه يعد خرقاً لمسلمات المتخيل ، ولذا راح ابن الحسام يخرج هذا
البيت بما يتناسب مع صورة الأسود في هذا المتخيل ، فذهب إلى القول بأن في البيت
قصداً خفياً هو «إلحاق كافور بالكلاب ، لأنه أولاً جعله أسداً ثم جعل روحه الذي
في جسمه روح أسد أيضاً ، ثم قال : «وكم أسد أرواحهن كلاب» ، فكأنه يقول :
وأنت واحد منهم»^(٢) . وفي القصيدة نفسها يقول المتنبي :

(١) أسرار البلاغة ، ص ٢٧ .

(٢) قلب كافوريات المتنبي ، ص ١٧٦ - ١٧٧ .

جرى الخلف إلا فيك أنك واحدٌ
وأنتك ليثٌ والملوك ذئابٌ
وأنتك إن قويتَ صحفَ قارئٍ
ذئاباً ولم يخطئ فقال ذبابٌ (٦٨٧)

إن هذا التشبيه ، من منظور ابن الحسام ، لا يصح أن يؤخذ على ظاهره ، بل لا بد من كشف المعنى السلبي المضمحل لـ «الذباب» ، ولكي يتناسب مع مسلمة التخيّل الذي يتمثله ابن الحسام والمتنبى سواء بسواء . وإذا كان المتنبى قد استصوب تصحيف القارئ لكلمة «ذئاب» إلى «ذباب» لما فيه من تحقير مقام الملوك إذا ما قورنوا بمقام كافور ، فإن ابن الحسام استحسن هذا التصحيف من المتنبى وعده أبداع تصحيف ، وفاز بفضل «بالقدح العلّى من مقاصده الأعلى» . وذلك أنه يريد به التلميح إلى قصة الليث والذباب على ما يحكى أن الليث هو العنكبوت الأسود العظيم الجثة له صنعة دقيقة في صيد الذباب^(١) . وهكذا فتصحيف المتنبى يتضمّن زيادة في مدح كافور ، في حين أن تأويل ابن الحسام لهذا التصحيف يتضمّن تحقيراً من قدره ، فبدل أن يكون كافور ليثاً إذا بالليث ينقلب إلى عنكبوت أسود ضخم الجثة ! وبهذه الطريقة ينقلب المديح إلى هجاء ، لا لكونه قابلاً للقلب في ذاته بالضرورة ، بل لأن الشراح أرادوه كذلك استجابةً منهم لضغط متخيّلهم الذي لا يقبل بمدح الأسود ، ولا يعترف له إلا بالذم والهجاء .

٣ . ٢ الشاعر الأسود ومقاومة التمثيل :

لكل تمثيل تمثيلٌ مضاد ، و«حيثما توجد سلطة توجد مقاومة»^(٢) تتناسب مع قوة السلطة تناسباً طردياً ، فكلما اشتدت قوة السلطة وتمثيلها ، اشتدت قوة المقاومة وتمثيلها المضاد . وإذا كانت «ثورة الزنج» هي الرد الاجتماعي والعسكري على هيمنة السلطة ، فإن شعر الشعراء السودان سيكون هو التمثيل المضاد لهيمنة الثقافة العربية عليهم ، وسيكون هذا التمثيل المضاد بمثابة المقاومة الثقافية لقوة التمثيل العربي للسودان وثقافتهم .

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) إرادة المعرفة ، ص ١٠٤ ، وانظر : جينالوجيا المعرفة ، ص ٨٠ .

كان الأسود هو النموذج الأبرز للكائن الصامت الذي لا صوت له ، والذي قامت الثقافة العربية بتمثيله نيابةً عنه ، لكنه هنا يستعيد صوته باختلاس ، وتحركه رغبة في النطق ابتغاء تمثيل الذات ، والكشف عن تاريخ جديد ، وواقع جديد ، ورمزيات جديدة ، تصطدم بتمثيلات الثقافة المضيفة وتشكيلاتها لتواريخ الآخرين وواقعهم ورمزياتهم المشكّلة . ومع ذلك فإن هذه المقاومة لم تكن موحّدة أو على درجة متساوية من قوة المعارضة والمواجهة ، وهذه ميزة تسم «أدب الأقليات» بصورة عامة ، حيث هناك «بعض أعضاء الأقليات ممن يتمنى نسيان الماضي ؛ من أجل الاندماج في الأغلبية ، وآخرون قد يريدون العمل بالتحالف مع الأغلبية ولكن دون أن يتصلّوا من عادات الأقلية وتقاليدها»^(١) . ومن يدقّق في شعر السودان في الثقافة العربية الإسلامية سيكتشف أن ثمة صوتين متعارضين : صوت يمثّل الأسود المستوعب داخل الثقافة العربية ، أي ذلك الأسود الذي يسعى إلى الاندماج في الثقافة العربية الإسلامية ، ويريد مشابهة أبنائها ، ودفعه هذا إلى نسيان ماضيه «الحبشي أو النوبي أو الزنجي» ، والخضوع لتمثيلات هذه الثقافة عنه ، كما أنه قال ما قال من شعر وهو منضوحت القوة الثقافية الذي تتمتع بها هذا التمثيل الذي تمكّن من استيعابه ليصبح في نهاية المطاف جزءاً من هذه الثقافة المضيفة ، يفكر مثل أبنائها ، ويعيد من ثم إنتاج رمزية السواد والبياض بالصورة التي تشكّلت في هذه الثقافة . فشعراء مثل عنتره ونصيب وأبي دلّامة كانوا ، في الأصل ، عبيداً ، وجميعهم كانوا مجروحين في دخيلة أنفسهم بسبب سوادهم ؛ ولذا تراهم يحاولون التخفيف من عبء سوادهم بكل الوسائل ، ويسعون إلى ستر سوادهم بالاعتذار أو التبرير أو التعويض عن سواد اللون ببياض الخلق . ومن هنا ف شعر هؤلاء أصبح جزءاً لا يتجزأ من الأدب العربي ، وأصبحوا معدودين في الشعراء العرب .

أما الصوت الآخر فيمثّل حالة متطرفة من السودان الغاضبين والنافرين من تمثيل الثقافة التي يعيشون بين أبنائها ، ولذلك فهم يمثّلون صوت الأسود المتمرد على عمليات التمثيل والنافر من محاولات الاحتواء والاستيعاب أو التمثيل التي تمارسها عليه الثقافة المضيفة . ولذا فقد رفض هذا الفريق تمثيل هذه الثقافة ، بل جابهه بتمثيل مضاد ينطوي في داخله على رغبة في الانتقام من الهيمنة الثقافية التي

مارسها هذا التمثيل عليه وعلى ثقافته . لقد رفض هؤلاء عمليات تمثيل الثقافة لهم ، ومحاولاتها من أجل إخضاعهم ، وأصرّوا على تمثيل أنفسهم وثقافتهم بأنفسهم ، وأبرز هؤلاء الشعراء هم سحيم عبد بني الحسحاس ، والحيقطان ، وسنيح بن رباح ، وعكيم الحبشي .

إن أغلب هؤلاء الشعراء لم يمتلكوا أداة التمثيل المثلى وهي الكتابة ، ومن امتلكها منهم لم يتوسّل بها كسلاح في المواجهة . وبهذا بقي القول الشعري الشفاهي هو أداتهم الوحيدة في التمثيل الثقافي لهوياتهم الثقافية من جهة ، ولهوية الثقافة العربية الإسلامية التي ظنوا أنهم مندمجون فيها من جهة أخرى . ولقد وجد بعض هذا الشعر طريقه إلى الكتابة ، حيث قام أشخاص معروفون أو مجهولون بعملية التدوين ، إلا أن شدة الرقابة الثقافية على عملية الكتابة حال دون إتمام هذه العملية ، فظهرت دواوين بعض هؤلاء الشعراء مبتورة ، ومحشوة بكثير من النحل والوضع كما هو الحال في ديوان عنتر بن شداد ، فيما بقيت أشعار كثيرة ضائعة بين مدونات لم تحفظ منها قصيدة واحدة تامة كما هو حال نصيب ، بل إن من هؤلاء من لم يُحفظ له غير قصيدة واحدة يتيمة كالحيقطان وعكيم وسنيح . ولم يكن ذلك نتيجة سوء حظ ظلّ يلاحق هؤلاء الشعراء السود ، بل هو عمل من أعمال الثقافة التي كانت تتعامل مع تمثيلات الآخرين وخطاباتهم بمنتهى الحيلة والحذر والتوجّس ، بما أدى إلى طمس الكثير من نصوص هذه التمثيلات المضادة ، وربما لجأت الثقافة إلى تحريف هذه التمثيلات المضادة أو تشذيبها وتقطيع زوائدها الضارة (هي زوائد وضارة من منظور هذه الثقافة المهيمنة) ، وذلك من خلال الانتقاء والغريزة ، فما وافق مزاجها الثقافي قبلته ، وما خالفه محقته وحذفته ، إلا ما دسّه بعض الكتاب دساً كما فعل الجاحظ مع قصائد الحيقطان وعكيم وسنيح .

٣ . ٢ . ١ : الأسود المستوعب : ستر السواد والهوية المزدوجة :

لم يكن أحد من السودان راضياً عن التمثيل الذي شكّلته الثقافة العربية الإسلامية عن الأسود وثقافته ، غير أن بعض هؤلاء وقع في حبال هذا التمثيل ، فأعاد إنتاجه في الوقت الذي يحسب أنه يعارضه أو يتجاوزه . فهو وإن رفض هذا التمثيل إلا أنه واقع تحت هيمنته ، وخاع لسطوته ، بل إنه يعزّز من قوته بخضوعه له واستجابته لإملاءاته . فإذا كان من مسلمات هذا التمثيل أن يكون سواد البدن مؤشراً

على النقص والقبح والمرض والتشوه ، فليس أمام هذا الأسود الخاضع إلا التسليم بصدق ذلك ، فهو لا يدفع هذا القول ، ولا يسعى إلى نقضه ، بل إنه مسلم بقبح سواده وتشوه بدنه ، وهو ما يظهر في رغبته في ستر سواده بكل الوسائل . وإذا ركّزنا على الشعراء السودان المستوعبين مثل عنتره ، ونصيب ، وأبي دلّامة ، فإن المرء يكتشف أن لكل واحد من هؤلاء وسيلته الخاصة في ستر سواده ، فإذا كانت الفروسية هي وسيلة عنتره بن شدّاد ، فإن التقرب من الخلفاء والإفراط في مدحهم هما وسيلة نصيب . وأما عن «صورة الأسود» كما شكّلها هؤلاء السودان المستوعبون ، فإنها لم تكن تختلف كثيراً عن «صورة الأسود» كما شكّلها المتخيل العربي ، فهي صورة مطابقة لما رسخ في المتخيل العربي من صور نمطية عن السودان . وما رغبة هؤلاء في التبرؤ من سوادهم والمفاخرة ببياض أخلاقهم إلا دليل على تحرّجهم من ألوانهم ، وتمثلهم من ثم لدلالات هذه الألوان كما هي في هذه الثقافة ومتخيلها الجماعي ، ومن لم يكن متحرّجاً من سواده كأبي دلّامة ، فإنه كان يهجو نفسه ويذمّ لونه وقبحه كأبي شاعر عربي يهجو السودان ويعيب عليهم قبحهم .

إن مقاومة هؤلاء للتمثيل الذي مارسه الثقافة العربية على الأسود ، لم تظهر في الرفض والاصطدام المباشر مع هذا التمثيل ، بل إنّ مؤشرات هذه المقاومة تكمن في هوية هؤلاء الثقافية التي كانت تعيش حالة من النزاع والتمزّق بين ذاتين أو هويتين لم يكن مسموحاً لهما بالاندماج والتوافق بصورة مكتملة ، وهما هوية الأسود ، وهوية العربي . إنها هوية مزدوجة وتعيش حالة من التمزّق الذي تختلف حدّته من شاعر إلى آخر ، فالواحد منهم يعي أنه أسود ، وهو في الوقت ذاته يسعى لأن يكون عربياً ، وهو وإن رغب في التجردّ من هويته السوداء ، إلا أن ذلك مطلب بعيد المنال ، فسواده علامة محفورة في بدنه تشير إلى أنه أسود ، وهو كذلك لا يرغب في التجردّ من عربيته التي اكتسبها بالتنشئة والعيش في ثقافة عربية كما في حالة أبي دلّامة ، أو بالانتماء إلى أب عربيّ كما في حالة عنتره ونصيب . وعلى هذا ، فإن مقاومة هؤلاء الشعراء إنما كانت تسعى إلى خلق وضعيّة متخيّلة تسمح للمرء بأن يكون أسود (حبشياً أو نوبياً أو زنجياً) وعربياً في الوقت ذاته .

٣ . ٢ . ١ . ١ عنتره بن شدّاد : الجلد الأسود والخُلُق الأبيض

لعل عنتره بن شدّاد (٢٢ ق هـ) هو أشهر شاعر أسود عرفته الثقافة العربية ،

ولعله أيضاً أكثر الشعراء السودان رغبةً في الاندماج في الجماعة العربية ، ولعل هذه الجماعة لم تكن راغبة في شاعر أسود كما كانت راغبة في عنتره . وما يروى عن الرسول ﷺ أنه قال : « ما وُصِف لي أعرابي قط فأحببت أن أراه إلا عنتره »^(١) ، وإذا كان انجذاب الرسول إلى عنتره نابعاً من حميد خصاله التي تظهر في شعره ، فإن انجذاب جمهور سيرته الشعبية إنما يرجع إلى شجاعته وفروسيته وقدرته على تجاوز شروط العبودية واللون في مجتمعه . ومع ذلك فإن عنتره لم يسلم من الاستبعاد والنبد لا في شعره ولا في سيرته ، فهو يتعرض للنبد الاجتماعي في السيرة الشعبية وفي السيرة التاريخية ، كما أنه عبّر عن ذلك في شعره . ولعل تسميته هو وخفاف بن ندية والسليك بن سلكة بـ«أغربة العرب»^(٢) تكشف عن هذه الرغبة المتعارضة في هؤلاء الشعراء ، فهذه التسمية تكشف عن رغبة في هؤلاء الشعراء والفرسان السودان من خلال نسبتهم إلى العرب ، كما أنها تكشف عن رغبة عنهم من خلال تشبيههم بالغراب وهو الطائر الأسود المقدم عند العرب في باب الشؤم . وهذه الرغبة الأخيرة هي التي جعلت عنتره مجروحاً في دخيلة نفسه بسبب سواده وعبوديته ، وهو لم يجد سبيلاً للتخلص من هذه العقدة إلا بالتخلّق بأخلاق الجماعة الممدوحة ، وبما أن الفروسية هي أبرز المظاهر الاجتماعية التي كونت بيئة العربي الجاهلي ، فقد وجد عنتره ، والشعراء السودان في عصره ، في الفروسية فرصتهم الوحيدة لستر سوادهم والتخلص من عقدة النقص التي كانوا يعيشونها بسبب ألوانهم الغريبة .

لقد عاش هؤلاء الفرسان والشعراء السودان الثلاثة في مجتمع لا يترك للسودان الضعاف إلا خياراً واحداً وهو العبودية ، فإن كان الأسود رجلاً كان عبداً ، وإن كان امرأة كانت أمة ، وفي ذلك يقول السليك بن سلكة : « اللهم إنك تهين ما شئت لما شئت إذا شئت ، اللهم إنني لو كنت ضعيفاً كنت عبداً ، ولو كنت امرأة كنت أمة ، اللهم إنني أعوذ بك من الخيبة ، فأما الهيبة فلا هيبة »^(٣) ، وهذا هو ذاته لسان حال عنتره وخفاف . فمن أجل خلاص الأسود من العبودية ، ومن أجل ستر القبح في لونه لم يكن أمامه إلا أن يكون فارساً متمثلاً لكل مظاهر الفروسية العربية في

(١) الأغاني ، ج : ٨ ، ص ٢٥٠ .

(٢) ابن قتيبة ، الشعر والشعراء ، (بيروت : دار إحياء العلوم ، ط : ٣ ، ١٩٨٧) ، ص ١٥٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ٢٠ ، ص ٣٩٠ .

عصرهم ، وأهمها : القوة والشجاعة ، والشعر والفصاحة^(١) ؛ ولذا اشتهر أولئك السودان بفروسيتهم وفحولتهم الشعرية .

إن الفروسية والفحولة الشعرية قد تنفعان في نسخ العبودية وإزالتها في مجتمع يقدر الشعراء الفرسان ، ويحتفل بولادتهم ، إلا أنهما لن ينفعا في نسخ سواد الأبدان والوجوه . فالعبودية وضع اجتماعي يمكن الخلاص منه وتغييره ، في حين أن السواد خصلة طبيعية ليس بالإمكان الخلاص منها أو تغييرها ، فهي ، كما يقول عنتره نفسه ، بمثابة المرض الذي ليس له دواء :

لئن ألكُ أسوداً فالمسك لوني

وما لسواد جلدي من دواء^(٢)

وهكذا فإذا تمكّن عنتره من التخلص من عبوديته بفروسيته وفحولته الشعرية ، فإن التخلص من سواد الجلد ليس متاحاً ، ولا هو من الممكنات ، فهي خصلة لصيقة به ، بل قد تنوب عنه حين يخاطبونه بدل اسمه بـ«الأسود» أو «أسود بني عبس» ؛ ولذا فلا مناص أمام عنتره من القبول بسواد جلده . إلا أن سواد الجلد خصلة مدمومة ومحتقرة في مجتمع يريد أن يكون فيه بمثابة الفارس الأوحده ، وحامي الحمى الذي لا يُغلب . ومن هنا فإن كل ما هو ممكن أمام عنتره هو أن ينجح في سعيه من أجل ستر سواده بحمل الآخرين على النظر إليه بوصفه شاعراً وفارساً لم يضره لون جلده ، بل قد يكون سواده فخراً له لا منقصة وعيباً . يقول في ذلك :

ما ساءني لوني واسم زيبه

إذ قصرت عن همّتي أعدائي (٢٢)

ويقول أيضاً :

لئن يعيبوا سوادي فهولي نسب

يوم النزال إذا ما فاتني النسب (٢٥)

ومنه أيضاً قوله :

وما عاب الزمان عليّ لوني

ولا حطّ السواد رفيع قدري (٨٣)

(١) انظر : محمود ذهني ، سيرة عنتره ، ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٩٠ ، ٩٦ .

(٢) ديوان عنتره ، شرح : الخطيب التبريزي ، ص ٢٢ . وسنحيل على صفحات الديوان في متن البحث .

وقوله :

فإن تك أمي غرابية
من أبناء حام بها عبتني
فلاني لطيف ببيض الطبي
وسمر العوالي إذا جنتي (٢٠١)

وقوله :

أنا المنية وابن كل منية
وسواد جلدي ثوبها وردها (٢١١)

لقد أثار سواد عنترة فضول الآخرين ، وحملهم على تعييره والسخرية منه ، وهو لم يكن ليتورّع عن استخدام سلاحه المشهورين (الفروسية والشاعرية) في الدفاع عن نفسه ، بفروسيته كان يحارب من أجل حماية نسبه من قبل أمه ، فإذا كان هو شريف النسب من قبل الأب ، فإنه يحمي نصفه الآخر ، أي نسبه في السودان ، بالسيف :

إنني امرؤ من خير عبس منصباً
شطري ، وأحمي سائري بالمنصل (١٢٦)

كما كان يردّ شعره على من عيّره بسواده ، والحكاية التي تروى عن مناسبة معلقته توضح ذلك ، فالرواية تقول إن رجلاً من بني عبس سابّ عنترة ، ودّكر له سواده وأمّه وإخوته ، وعيّره بذلك وبأنه لا يقول الشعر ، فسبّه عنترة وفجر عليه ، ثم افتخر بفروسيته وجوده وشاعريته ، فكان أول ما قال قصيدته المعلقة المعروفة^(١) .

ومن هنا فإن عنترة كان يستعين بسيفه وشعره لردّ سباب الآخرين وتعييرهم ، أي لحجب سواد جلده عن ألسنتهم ، وستره عن أعينهم . إلا أن عنترة حين يفشل في هذا المسعى فإنه يلجأ إلى الاعتذار عن سواده ، والتعويض عن سواد الجلد ببياض الأخلاق والفعال والخصال . فإذا كان عنترة في الحالة الأولى جاهداً في ستر سواده ومنع ألسنة الآخرين عن تناوله ، فإنه هنا يبدو جاهداً في التبرؤ من سواده بالاعتذار أو التعويض ، ومن ثم فإنه جاهدٌ في عرض سواده من أجل الكشف عما يستره هذا

١٠١١ - انظر : - الشعر والشعراء ، ص ١٥٤ .

- الخطيب التبريزي ، شرح ديوان عنترة ، ص ١٤٧

السواد . إن عنترة يقيم هنا تعارضاً حاسماً بين لون الجلد ولون الخلق والفعل ، وهو يصل إلى نتيجة مؤداها أن لون الجلد لا قيمة له ، وإنما القيمة كل القيمة فيما يستره هذا الجلد من خصال وأخلاق وأفعال :

وإن يعيبوا سواداً قد كُسيَتْ به

فالدّر يستره ثوب من الصّدْفِ (١٠٣)

فلون الجلد هو بمثابة الثوب الذي يُكسى به المرء ، فكما لا يضير الدرة أن يسترها «ثوب من الصدف» ، فإن عنترة لا يضيره هذا الجلد الأسود ، وذلك مادام الجلد مجرد كساء وغطاء ، وأن ما تحته بمثابة الدرّ المكنون . ولذا فإن المرء إذا أراد أن يفخر فعليه أن يفخر ببياض أخلاقه وأفعاله لا ببياض جلده ، وفي ذلك يقول :

لئن أكَ أسوداً فالْمسك لوني

وماللسواد جلدي من دواء

ولكن تبعد الفحشاء عني

كبعد الأرض عن جو السماء (٢٢)

ويقول أيضاً :

وإن عابت سوادي فهو فخري

لأنني فارس من نسل حام

ولي قلب أشدّ من الرواسي

وذكري مثل عَرَفِ الْمسك نامي (١٨٨)

ويقول :

شبيه الليل لوني غير أني

بفعلي من بياض الصبح أسنى (١٨٥)

وفي موضع آخر يرّد على من يعيّره بسواده ، بتذكيره ببياض خصاله التي تمحو

قبح سواده :

تعيّرني العدا بسواد جلدي

وبيض خصائلي تمحو السوادا (٤٩)

وهو قد يضطر إلى تذكير الآخرين بسواد أفعالهم ، وأن هذه الأفعال أشد سواداً

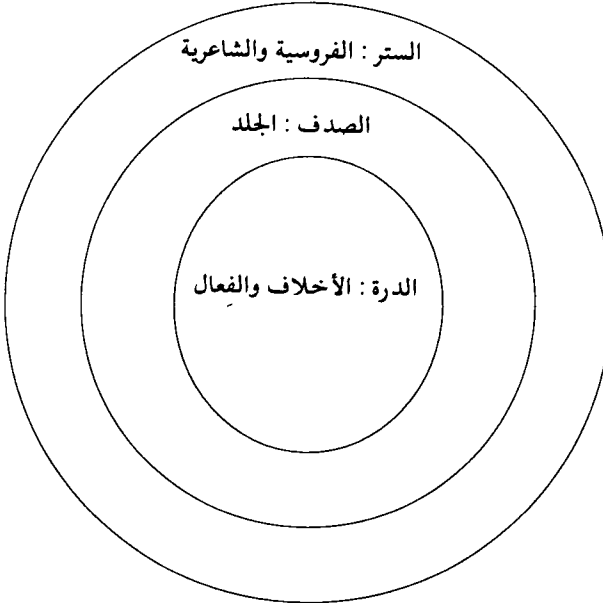
من لون جلده :

يعيبون لوني بالسواد وإنما
فعالهم بالخبث أسود من جلدي (٥٩)

ويقول أيضاً :

ومن قال إنني أسود ليعيبني
أريه بفعلي أنه أكذب الناس (٨٨)

إن نظرة شاملة إلى شعر عنتره ستكشف أنه يقوم على جدلية الستر والكشف أو «جدلية الخفاء والتجلي». فهو يعبر عن رغبة شديدة في الستر والخفاء حيناً ، والكشف والتجلي حيناً آخر . فالإنسان ، بحسب هذا الشعر ، يشتمل على جانبين : جانب خفي مكنون هو بمثابة الدرّ الثمين ، وهي الأخلاق والخصال والفعال ، وجانب جلبي مكشوف هو بمثابة الثوب والغطاء والصدف ، وهولون الجلد . وحين اصطدم عنتره بتصورات المجتمع وتعبير الناس له بسبب سواد جلده ، سعى من أجل ستر هذا السواد بقوة اليد واللسان ، فأصبح سواد الجلد مستوراً ، والفعل والقول ظاهرين مكشوفين من أجل ستر لون الجلد ، وبهذا أصبح الساتر (أي الجلد) مستوراً بعد أن كان ساتراً كالثوب والصدف للدرّ المكنون . وهكذا تتكشف جدلية الستر والكشف في شعر عنتره بالشكل التالي :



إن عنترة بفروسيته وشاعريته يستر سواد جلده ، وسواد جلده يستر أخلاقه ، إلا أن المفارقة الأولية التي تظهر في هذه الجدلية هي أن الساتر الأوسط لم يعد ساتراً ، فهو ستار يشفّ عما تحته ، أو هو ثوب يعرّي ما تحته ، فإذا كانت فروسية عنترة وشاعريته تستر سواد جلده ، فإن سواد الجلد هذا - وهو بمثابة الصدفة للدرّة - يفضح ما تحته من أخلاق وفعال وخصال ، فهو إذن ساتر مستور ، وفاضح مكشوف . ولحلّ هذه المفارقة علينا أن نتذكّر أن الفروسية والشاعرية اللتين يفتخر بهما عنترة ، ويتخذ منهما أداة لستر سواد جلده ، إنما هما جزء من أخلاق عنترة وخصاله وفعاله ، أي إنهما جزء من الدرّ المكنون الذي يفاخر به عنترة ، ويتخذ من سواد الجلد غطاء يضمّه ويحتضنه . ومن هنا نعرف السرّ وراء اتصاف الجلد بالساتر حيناً ، والمستور حيناً آخر ، فهو ساتر لأنه يحوي درة الأخلاق والخصال ، وهو مستور لأن هذه الأخلاق والخصال إنما كانت أداة توسّل بها عنترة من أجل ستر سواد جلده ، وحجّب القبح الذي كان يتبدّى للآخرين من خلاله . وبهذه الطريقة تصبح الدرّة (الأخلاق والخصال) صدفة ساترة ، والصدفة (سواد الجلد) درة مستورة .

وسواء نجح عنترة في ستر سواده أم فشل ، فإنه من الواضح أن عنترة كان واقعاً تحت سيطرة التمثيل العربي للأسود . وإذا كانت هذه الثقافة لم تمارس القمع على صوته ، فإنها إنما أنطقته بما تريد ، وحملته على التعبير عن قبح الجلد الأسود ، وعن وجوب ستره أو سلخه إذا أمكن ، هكذا وكأن الذي ينطق ويفصح عن ذلك هو صوت الثقافة لا صوت هذا الفارس والشاعر الأسود . وحين ندقّق في قراءة شعر عنترة فإننا قد نتحسّس صوته الخاص الذي قاوم هيمنة صوت الثقافة الذي كان الحاضر الأوحـد في «سيرة عنترة بن شداد» الشعبية .

يذكر ابن سلام الجمحي أن لعنترة «شعر كثير»^(١) ، إلا أن أكثر هذا الشعر موضوع منحول ؛ وذلك لاختلاط شعر الديوان بشعر السيرة ، أي لاختلاط صوت عنترة بصوت الثقافة . وهذه ظاهرة تنبّه لها كثيرون من جامعي «ديوان عنترة» وشرّاحه ، فكرم البستاني الذي أصدر ديوان عنترة في العام ١٩٥٨م ، قسّم الديوان إلى قسمين متميّزين : القسم الأول يشتمل على القصائد التي أطلق عليها اسم «الشعر الثابت له (. . .) ، والقسم الثاني يحتوي على القصائد التي أطلق عليها اسم

(١) طبقات الشعراء ، ص ٧٢ .

«الشعر المشكوك في صحته» وهو ما روي في القصة»^(١). أما خليل شرف الدين فإنه لم يجزم بصحة نسبة أية قصيدة لعنترة باستثناء المعلقة ، أما قصائد الديوان فإن «أكثرها منحول»^(٢). أما ديوان عنترة الذي شرحه الخطيب التبريزي ، وحققه مجيد طرّاد ، فإنه في الأصل لا يشتمل إلا على أربعين قصيدة ، (٢٧) قصيدة من رواية الأعلام الشنتمري ، و(١٣) قصيدة من زيادة البطليوسي ، أما بقية قصائد الديوان - وهي أكثره - فمأخوذة من كتب ومصادر مختلفة ، وأغلبها من شعر السيرة .

لا أحد يستطيع الجزم بصحة تلك القصائد الأربعين ، كما أنه لا أحد يجزم بكون كل قصائد الديوان منحولة ، غير أن التأمل في هذين الصنفين يكشف ظاهرة لافتة في هذا الديوان ، فالقصائد الأربعين التي رواها الأعلام الشنتمري والبطليوسي ، والتي شرحها الخطيب التبريزي ، تخلو ، وبصورة واضحة ولافتة ، من أية إشارة إلى سواد الجلد أو العبودية ، فكل حديث عنترة عن سواد جلده إنما يظهر في القصائد الأخرى ، وكل حديث عن اعتذار أو تعويض أو رغبة في ستر السواد إنما يظهر في هذه القصائد الأخيرة لا غير ، وهو ما يطرح احتمال أن تكون هذه القصائد منحولة وموضوعة على لسان عنترة . لكن لماذا تخلو تلك القصائد الأربعين من الإشارة إلى عنترة العبد الأسود الذي يعتذر عن سواد جلده ويستعيض عنه بفخره ببياض أخلاقه؟ بعض الباحثين يفسّر هذه الظاهرة بترفع عنترة عن ذلك فكأنه أبى أن يسجل ذلك على نفسه ، فأسقط هذه الإشارة «من شعره عامداً متعمداً ، ونسيها أملاً أن ينساها الناس كذلك»^(٣) ، غير أن الناس لم ينسوها ، بل استحضروه ليقولّه بذلك ، فكأنهم أرادوا أن يدينوا السودان بلسان الأسود نفسه . صحيح أن عنترة بإسقاطه الإشارة إلى سواده إنما يعترف بقبح السواد الذي يتحرّج من ذكره ، إلا أن هذا اعتراف ضمّني غير صريح ، ومن هنا كان لا بد لهذه الثقافة أن تُنطقه بما هو اعتراف صريح ، وإدانة صريحة ، وهذا ما كان في سيرته الشعبية ، وفي قصائد ديوانه المشكوك في صحتها ، وكأن لسان حال هذه الثقافة يقول مخاطباً عنترة : ليس لك الحق في

(١) محمود ذهني ، سيرة عنترة ، ص ٧٧ .

(٢) ديوان عنترة ومعلقته ، شرح وتحقيق : خليل شرف الدين ، (بيروت : دار ومكتبة الهلال ، ط : ١ ،

١٩٨٨) ، ص ٧٣ .

(٣) محمود ذهني ، سيرة عنترة ، ص ٨٦ .

الاندماج في ثقافتنا إلا بعد التبرؤ من سواد جلدك .

٣ . ٢ . ١ . ٢ نصيب بن رباح : الشعر الأسود والمدح الأبيض

إذا كان عنتره يشعر بالحرج من سواد جلده في مجتمع يستقبح السواد ، وفي ثقافة أنطقته بكلمة البراءة من هذا السواد ، فإن حفدة عنتره اللاحقين من الشعراء السوداّن الذين ظهروا في الثقافة العربية لم يكونوا أفضل حالاً منه . فهذه الثقافة هي التي حملت شاعراً أسود آخر هو نصيب بن رباح (١٠٨ هـ) على الشعور بالحرج من سواد جلده ، وهي ذات الثقافة التي قولته أبياتاً هي الأبيات ذاتها التي تُنسب إلى عنتره ، والتي يعتذر فيها عن سواده جلده ببياض أخلاقه :

فإن أكَ حالكاً فالمسك أحوى

وما لسواد جلدي من دواء

ولي كرم عن الفحشاء ناء

كبعد الأرض من جوّ السماء^(١)

غير أن التشابه بين عنتره ونصيب لا يقف عند هذين البيتين ، فنشأة نصيب تكاد تكون متطابقة مع نشأة عنتره ، فكما أن عنتره وُلد من أمة حبشية سوداء ، وقَعَ عليها سيّدها العربي فأولدها عنتره ، وكما كانت علاقة عنتره مع عمّه مالك علاقة متوترة حيث كان هذا العم يسعى من أجل الخلاص منه بشتى الطرق ، فكذلك هو الحال مع نصيب الذي كان ابناً لأمة حبشية (أو نوبية) سوداء ، وقَعَ عليها سيّدها فأولدها نصيباً ، فوثب عليه عمّه بعد وفاة أبيه فاستعبده ثم باعه لعبد العزيز بن مروان^(٢) . وكما نشأ عنتره راعياً للإبل ، فإن نصيباً وُلد ليجد نفسه يرعى إبلًا لمواليه . وكما كان الشعر من وسائل خلاص عنتره من عبوديته وترفعه على عقدة سواده ، فكذلك كان الشعر هو بوابة نصيب الوحيدة للخلاص من العبودية وعقدة السواد ، بل كان الشعر هو وسيلته الوحيدة لتخليص أهله من ذلّ العبودية ، فهو حين مدح عبد العزيز بن مروان في مصر وأصاب منه خيراً كثيراً ، عاد به إلى المدينة ، وبعد مدة وجيزة ذهب و«ساوم بأمه فابتاعها وأعتقها ، ثم ابتاع أمّ أمّه بضعف ما ابتاع به أمه

(١) الأغاني ، ج : ١ ، ص ٣٣٩ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٢ . والشعر والشعراء ، ص ٢٦٥ .

فأعتقها . وجاءه ابن خالة له اسمه سُحيم فسأله أن يعتقه»^(١) فابتاعه وأعتقه .
أن تكونَ شاعراً وعبداً أسود فتلك ظاهرة غريبة ومدعاة للضحك والسخرية في ثقافة تربط بين الشعر وبياض الجلد وعلو المنزلة ، ولهذا كان نصيب كثيراً ما يُواجه بأقوال المعترضين من حُرّاس هذه الثقافة الذين يقولون له : «أيها العبد ، ما لك والشعر!»^(٢) . ولقد كان نصيب على علم بطبيعة هذه الثقافة ، ولذا فإنه حين تحسّس موهبته الشعرية قال شعراً فأعجب به ، إلا أنه كتّمه ، وحين تجرّأ على إنشاده على مسامع مواليه من بني ضَمرة بن بكر ، ومشِيخة من خزاعة ، فإنه كان ينشدهم القصيدة ثم ينسبها «إلى بعض شعرائهم الماضين فيقولون : أحسنَ والله! هكذا يكون الكلام! وهكذا يكون الشعر!» ، ولما سمع ذلك منهم زاد إعجابه بشعره ، فأزعم الخروج إلى عبد العزيز بن مروان وهو يومئذ بمصر وولي عهد عبد الملك بن مروان ، إلا أنه حين عرض ذلك على أخته أمّامة صأحت به مُشفقة عليه : «إنا لله وإنا إليه راجعون يا بن أمّ ألتجتمّع عليك الخصلتان : السواد ، وأن تكون ضُحكة للناس!»^(٣) ، هكذا وكأن اجتماع الشعر والسواد في شخص أمرٌ شاذٌّ ، وإذا حصل فإنه سيكون مدعاة للسخرية والاستهزاء . وهو ما تنبأت به أخته أمّامة ، وهو أيضاً ما لقيه في سفره إلى مصر ، حيث إنه حين قَدِم مصر للقاء عبد العزيز بن مروان ، فإنه لم يجد من يستقبله ، بل نُحّي عن مجلس كبراء القوم ، فاكتفى بالجلوس وراءهم . ولما سنحت له الفرصة واجتمع بعبد العزيز بن مروان ، ما كان من هذا الأخير إلا أن استغرب منه وجعله موضوعاً للسخرية ؛ إذ كيف يجتمع الشعر في عبد أسود ناتئ الحنجرة كهذا؟! لقد صعد عبد العزيز بن مروان بصره في نصيب وصوّبه ، «ثم قال باستغراب : أنت شاعر؟ ويليكَ! قلت : نعم ، أيها الأمير . قال : فأنشدني ، فأنشدته ، فأعجبه شعري»^(٤) . عندئذ ظنّ نصيب أنه بلغ مراده ، غير أن الأمير ما لبث أن عاد إلى طبعه فاتخذ من هذا الشاعر الأسود موضوعاً للاستهزاء ، فحين دخل شاعر الأمير المقرب أيمن بن خريم الأسدي ، قال له الأمير : كم ترى ثمن هذا العبد؟ . وفي رواية ثانية أن

(١) الأغاني ، ج : ١ ، ص ٣٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٣٧ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٣ .

(٤) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٥ .

الأمير قال لحجابه : «إذا دعوت بالغداء فأدخلوه عليّ في جبّة صوف محترماً بعقال ، فإذا قلت قَوْمُو وأخرجوه وردّوه عليّ في جبّة وشي ورداء وشي»^(١) . وفي رواية ثالثة أن الحاجب دخل وأخبر الأمير بأن بالباب رجلاً أسود «يستأذنّ عليك بمديح قد هيّأ لك ، فظنّ عبد العزيز أنه ممن يُهزأ به ويُضحكهم ، فقال : مُره بالحضور ليومٍ حاجتنا إليه ، فغدا نصيب وراح إلى باب عبد العزيز أربعة أشهر ، وأتاه أت من عبد الملك فسره ، فأمر بالسريّر فأبرز للناس ، وقال : عليّ بالأسود ، وهو يريد أن يضحك منه الناس»^(٢) ، هكذا وكأن هذا الشاعر الأسود ألعبوبة يتسلّى بها الأمير وندماؤه ، أو سلعة معروضة للبيع في سوق أشبه بسوق النخاسة .

لقد كان الشعر في عصر عنترة يرفع المرء ، وهو كذلك في عصر نصيب باب من أبواب الرفعة والسمو ، إلا أنه ، بالنسبة لعبد أسود ، صعب وطويل سلّمه ودونه مصاعب كثيرة . إن هذه الثقافة تعدّ الشعر مظهرًا من مظاهر الرفعة وعلو المنزلة ، وذلك لا يكون إلا للأسياد من العرب «البيضان» ، أما العبيد السودان فلا يكون ذلك لهم ، وإذا كان لهم فإنه سيكون على شاكلتهم أي أن شعرهم شعر أسود ومسترق ؛ ذلك أن الشعر الأبيض لا يكون إلا نتاج شاعر سيد أبيض . فقد يكون نصيب شاعراً ، إلا أن شعره شعر أسود ، هذا ما قاله أيمن بن خريم حين التقى نصيباً في مجلس عبد العزيز بن مروان ، فحين طلب الأمير من أيمن بن خريم أن يقدر ثمن نصيب ، قال : مائة دينار ، فقال الأمير : إنه شاعر فصيح ، فتعجّب أيمن بن خريم وقال : ما لهذا وللشعر! أمثل هذا يقول الشعر؟ أو يحسن شعراً! فطلب الأمير من نصيب أن ينشده بعض شعره ، فأنشده ، «فقال له عبد العزيز : كيف تسمع يا أيمن؟ قال : شعر أسود ، هو أشعر أهل جلدته»^(٣) . أما ربط شعر نصيب بالعبودية فقد جاءت من الفرزدق الذي قال فيه :

وخيرُ الشعر أكرمه رجالاً
وشرُّ الشعر ما قال العبيد^(٤)

(١) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٢٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٦ .

(٤) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٢٤ .

وبهذه الطريقة تكتمل القسمة التي تتبناها هذه الثقافة للشعر ، فهناك شعر أبيض ممدوح ، وهذا لا يصدر إلا عن الرجال الكرام «البيضان» ، وفي المقابل هناك شعر أسود مذموم لا يصدر إلا عن العبيد السودان . ومن هنا كان على نصيب أن يواجه هذه القسمة الثقافية للشعر ؛ ليثبت أن شعره أبيض كأشعار الأحرار الأسياد .

لقد جهد نصيب في التعويض عن سواد جلده ببياض أخلاقه وخصاله مثله في ذلك مثل سلفه عنتر بن شداد . وما يُروى أن نصيباً حين حرّر ابن خالة له اسمه سحيم ، ومرّ عليه وهو يرقص وينفخ بالزمار مع السودان ، أنكر ذلك عليه وزجره وقال :

وَلَيْتَنِي مِنْكَ الْقَفَا وَالكَاهِلَا
أَخْلُقاً شَكْساً وَلَوْناً حَائِلَا^(١)

هكذا وكأن الأسود منبوذ ومزدرى بسب سواد جلده ، فكيف يعمّق من هذا النبذ والازدراء بسوء الخلق ، فاجتماع السواد مع الخلق السيئ يمثّل منتهى النقص والضّعة ، فهو عيب على عيب ، ومنقصة على منقصة ، وللتخفيف من هذا العيب والنقص لا بدّ لهذا الأسود من أن يكون ذا خلق حسن ، حيث لا يشفع للأسود إلا بياض خلقه وجمال أفعاله وخصاله . هذا ما أدركه عنتر بن شداد ، وهذا ما أدركه نصيب من بعده حيث يقول مستعيضاً عن سواد جلده بشعره ولسانه :

ليس السواد بناقصي ما دام لي
هذا اللسان على فؤاد ثابت
من كان ترفعه منابت أصله
فبيوت أشعاري جُعلن منابتي
كم بين أسود ناطق ببيانه
ماضي الجنان وبين أبيض صامت
إني ليحسدني الرفيع بناؤه
من فضل ذاك وليس بي من شامت^(٢)

(١) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٢٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٣٧ .

وهو الذي كان يقول في سواده :

وإن ألكُ حالكاً لوني فلإني

لعقل غير ذي سقطٍ وعاء

وما نزلت بي الحاجات إلا

وفي عرضي من الطمع الحياء^(١)

وهو مثل عنترة لم يكن له بدٌّ من استخدام استعارة «الصدفة والدرّة» أو «الثوب

وما تحته» ليعتذر عن قبح جلده بجمال أخلاقه ، فيقول :

فإن يكُ لوني السواد فلإني

لكالمسك لا يروى من المسك ذائقه

وما ضرّ أثوابي سوادي وتحته

لباس من العلياء بيض بنائقه^(٢)

ومع هذا ، فإن هذه القضية لم تكن هي المعضلة الأساسية الوحيدة بالنسبة لنصيب ، وهذا على خلاف ما كان مع عنترة ، حيث لم يكن رهان نصيب يتمثل في ستر سواد جلده من خلال إثبات بياض أخلاقه فحسب ، بل كان رهانه يتمثل في ستر سواد جلده كعنترة ، وأيضاً في ستر سواد شعره وهو ما لم يكن مطروحاً على عنترة الذي لم يتهمه أحد بأن شعره أسود تتبدّى فيه أخلاق العبيد . وإذا كانت فروسية عنترة هي الضمانة التي تحفظ شعره وتُسندّه ، فإن نصيباً لم يكن فارساً كعنترة ، ولذا وجب عليه البحث عن ضمانة غير الفروسية بحيث تحفظ له شعره ، وتحمل الآخرين على الاعتراف ليس بشاعريته فحسب ، بل بكون شعره شعراً عربياً أبيض .

لقد تحرّر نصيب من العبودية ، وبقي أن يحرّر شعره من تهمة السواد والعبودية ، ولم يجد أمامه من خيار إلا الاتكاء على قوة تضاهي قوة الفروسية التي تمتّع بها عنترة ، وهي هنا سلطة الخلفاء والأمراء والولاة . إن مدح هؤلاء هو الضمانة الوحيدة التي سترفع قدر شعره الأسود إلى مقام الشعر الأبيض . ولقد كان نصيب ذا بصيرة نافذة فيما يتعلّق بهذا الأمر ، فهو منذ أن تفتّقت موهبته الشعرية لم يصوّب بصره إلا

(١) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٣٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٣٩ .

باتجاه الخلفاء والأمراء والولاة ، فاشتھر بالمدح ، وكان «مقدماً عند الملوك ، يجيد مديحهم ومراثيهم»^(١) . ويكاد نصيب لا يترك خليفة ولا أميراً في عصره إلا قصده مادحاً ، فاتصل بعبد العزيز بن مروان ، وعبد الملك بن مروان ، وسليمان بن عبد الملك ، وهشام بن عبد الملك ، وعمر بن عبد العزيز ، والوليد بن عبد الملك ، ويزيد بن عبد الملك ، وعبد الله بن جعفر ، وإبراهيم بن هشام والي المدينة وغيرهم .

وما يُعرف عن نصيب أنه كان شاعراً مقدماً في النسيب والمديح ، ولم يكن له حظ في الهجاء ، إلا أنه ترك النسيب وخلص للمديح بصورة كاملة ، ومن المواقف التي تروى في هذا الشأن أن نصيباً دخل «على عمر بن عبد العزيز بعد ما ولي الخلافة ، فقال له : يا أسود! أنت الذي تُشهر بالنساء في نسيبك! فقال : إني قد تركت ذلك يا أمير المؤمنين ، وعاهدت الله عز وجل ألا أقول نسيباً»^(٢) . وعلى هذا فإن نصيباً ترك النسيب إما تعقفاً ، وإما خوفاً من حديث المتهكمين بحبه والساخرين من هواه ، فهو حين جهر بحبه مرة ، «ضحك به أبو عبيدة والقوم ، وقالوا له : إنما يُهتر إيفقد عقله | إذا عشق من انتسب عُذرياً ، فأما أنت فما لك ولهذا؟ فاستحيا وسكن»^(٣) كيلا يكون أضحوكة لهؤلاء الذين لم يتصوروا أن يأتي العش من حبشي (أو نوبي) أسود . وهو لم يقل هجاء ، فمن له لون كلونه وقبح كقبحه لا يعدد عيوب الآخرين . وهو أيضاً لم يقل شيئاً في الفخر ، اللهم إلا بعض الأبيات التي افتخر فيها ببياض أخلاقه . ولم يكن ذلك منه عن عجز ، بل كان على علم تام بأن شعره لن يتخلص من تهمة السواد والعبودية إلا من خلال مدح الملوك والأمراء . إن أشعار الآخرين من العرب الأسياد مثل الفرزدق وجريير وكثير وغيرهم يمكن أن تسير ويُشهد لها بالبياض حتى لو لم ترتبط بمدح الخلفاء والملوك ، بل حتى لو رفضها هؤلاء وفضلوا غيرها عليها ، كما هو الشأن في قصة الفرزدق مع سليمان بن عبد الملك ، فقد دخل الفرزدق على سليمان ونصيب عنده ، فقال سليمان : أنشدنا يا أبا فراس ، وأنشده :

وركب كأنَّ الريح تطلب منهم
لها سكباً من جذبها بالعصائب

(١) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٥٣-٣٥٤ .

سروا يركبون الريح ، وهي تلفهم
إلى شُعَب الأكوار ذات الحقائق
إذا استوضحوا ناراً يقولون ليتهما
وقد خَصِرَت أيديهم نارُ غالبٍ
فغضب سليمان ، فأقبل على نصيب فأمره أن ينشده فأنشده :
أقول لركب صادرين لقيتهم
قفا ذات أوشال ومولاك قارب
قفوا خَبَرُونِي عن سليمان إنني
لمعروفه من أهل ودّان طالب
فعاجوا فأثنوا بالذي أنت أهله
ولو سكتوا أثنت عليك الحقائق
فقال له سليمان : أحسنت ، وأمر له بصلة ولم يصل الفرزدق ، فخرج الفرزدق
وهو يقول :

وخير الشعر أكرمه رجالا
وشرّ الشعر ما قال العبيد^(١)
لم يكن نصيب في هذه الأبيات أشعر من الفرزدق ، لكنه كان أقدر على معرفة
مراد الأمير وما ينتظره من شعره . فسليمان استنشد الفرزدق وهو يريد أن يسمع منه
مديحاً له ، فإذا بالفرزدق يُسمع الأمير فخراً بقومه ، وهذا ما أغاظ سليمان وأغضبه .
أما نصيب فهو بصير بما يريد الأمير ، فما كان منه إلا أن قلب أبيات الفرزدق الثلاثة
من الافتخار إلى مديح سليمان ، وبهذا القلب فاز برضا الأمير وصلته .
كان نصيب شاعراً مداحاً ، نذر شعره من أجل مدح الخلفاء والملوك والأمراء
لعلهم أن ربط هذا الشعر بسلطة هؤلاء هو الخلاص الوحيد لشعره من تهمة السواد
التي ألصقها بشعره أيمن بن خريم الأسدي ، وتهمة العبودية التي ألصقها به الفرزدق .
ويذكر أن نصيباً أتى عبد الله بن جعفر فأعطاه وكساه ، «فقال قائل : يا أبا جعفر ،
أعطيت هذا العبد الأسود هذه العطايا! فقال : والله لئن كان أسود إن ثناءه لأبيض ،

(١) انظر : الشعر والشعراء ، ص ٢٦٥-٢٦٦ ، والأغاني ، ج ١ ، ص ٣٢٢-٣٢٤ .

وإن شعره لعربي ، ولقد استحق بما قال أكثر مما نال»^(١) . إن هذا الاعتراف ببياض مديحه وعروية شعره هو ما ينتظره نصيب من الخلفاء والأمراء . لقد اعترف أكثر من شاعر وأكثر من خليفة بشاعرية نصيب ، إلا أن أحداً من هؤلاء لم يتجاوز ذلك إلى الاعتراف ببياض شعره وعرويته . فحين اعترف جرير بشاعرية نصيب قال له : «أنت أشعر أهل جلدتك» ، وهي العبارة ذاتها التي صدرت عن الوليد بن عبد الملك ، وأمين بن خريم وغيرهما^(٢) ، إلا أن نصيباً لم يكن ينتظر من هؤلاء مثل هذا التفضيل . صحيح أن هذا التفضيل يتضمّن اعترافاً بشاعريته ، وتفضيلاً له ، لكنه يتضمّن أيضاً استبعاده ، وإقصاءه ، وتجريد شعره من سمة العروبة والبياض . فهو ، بحسب هذه العبارة ، أشعر السودان فقط ، في حين أنه جهد أكثر ما جهد لا ليكون أشعر السودان ، بل ليكون أشعر السودان والبيضان معاً ، أو ليكون شعره في عداد أشعار البيضان لا السودان من أبناء جلدته . ومن هنا فإنه كان ينتظر من الوليد بن عبد الملك أكثر من هذا ، فحين قال له أحدهم : «أفرضيت منه أن جعلك أشعر السودان فقط؟ فقال له : وددت والله يا بن أخي أنه أعطاني أكثر من هذا ، ولكنه لم يفعل»^(٣) . وهذا الأمنية أراد أن يفرضها نصيب على جرير حين مدحه بأنه أشعر أهل جلدته من السودان ، فردّ عليه نصيب : «وجلدتك يا أبا حَزْرَةَ»^(٤) .

كان عنتره يسعى من أجل ستر سواد جلده بشعره ، وهنا يسعى نصيب من أجل ستر سواد شعره بمديحه ، وهكذا وكأن شعر هؤلاء السودان الذين استوعبتهم الثقافة العربية وأخضعتهم لتخيلها الخاص ، يسير في تطور متقدّم يعبر عن رغبة الأسود في أن يتحلّل من تحمّل عبء ستر جلده الأسود ، إلى الحدّ الذي نجد فيه شاعراً أسود لا يتحرّج من كشف سواده ، بل لا يتحرّج من التشهير بسواده وذم نفسه وأقربائه ، وهو زند بن الجون المعروف بكنيته أبي دلامة (١٦١ هـ) .

(١) الأغاني ، ج : ١ ، ص ٣٢٩ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣١٦ ، ٣٢٤ ، ٣٤٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٤٠ .

(٤) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٢٤ . وطبقات الشعراء ، ص ٢٦٠ .

٣ . ١ . ٢ . ٣ أبو دلامة : الظُّرف والمجاهرة بالسواد

اشتهر عنترة ، إضافة إلى شاعريته وفروسيته ، بتخلّقه بالأخلاق الكريمة من نجدة وكرم وعفة ، وكذلك اشتهر نصيب بأنه عفيف كبير النفس ، حتى إنه ليقال «إنه لم ينسب قطُّ إلا بامرأته»^(١) ، وهو يقسم أنه «لم يقل بيتاً قطُّ تستحي الفتاة الحيّة من إنشاده في ستر أبيها»^(٢) ، وقيل له مرّة إن نسوة بالعقيق يردن أن ينظرن إليك ، ويسمعن منك شعرك ، «فقال : وما يصنعن بي ! يرين جلدّة سوداء وشعرّاً أبيض ، ولكن ليسمعن شعري من وراء ستر»^(٣) . وربما كان ذلك التعفّف من عنترة ونصيب وسيلة أرادا بها ستر سوادهما وتغطية القبح الذي يستشعره الآخرون منهما ، أو ربما كان ذلك وسيلة من وسائلهما في التبرؤ من الصور النمطية التي اختزنها المتخيل العربي عن السودان ، والتي تشمل الفسوق والشهوانية المفرطة والبهيمية . إنهما بذلك كمن يريد أن يتجرّد من انتمائه لأهل جلدته ؛ ليكون في عداد «العرب البيضان» ، أو متخلّفاً بأخلاقهم وطبائعهم على أقلّ تقدير . وما يروى في ذلك أن نصيباً دخل على عبد الملك فتغدّى معه ، ثم طلب منه عبد الملك أن يشرب خمراً معه ، فامتنع وقال : «لوني حائل ، وشعري مفلفل ، وخلقتي مشوّهة ، ولم أبلغ ما بلغت من إكرامك إيائي بشرف أب أو أمٍّ أو عشيرة ، وإنما بلغت بعقلي ولساني ، فأنشدك الله يا أمير المؤمنين أن تحول بيني وبين ما بلغت به هذه المنزلة منك ، فأعفاه»^(٤) .

وفي مقابل هذا النموذج الذي يمثله عنترة ونصيب ، كان أبو دلامة يشكّل نموذجاً مختلفاً للأسود المستوعب في الثقافة العربية ، فهو لا يتورّع عن المجاهرة بفسوقه ومجونه ، وعُرف عنه أنه «كان فاسد الدين ، رديء المذهب ، مرتكباً للمحارم ، مضيعاً للفروض ، مجاهراً بذلك»^(٥) . وإذا كان خلفاء بني أمية مثل عبد الملك بن مروان يطلبون من نصيب أن يشرب الخمر فيمتنع ، فإن خلفاء بني العباس ، في المقابل ،

(١) الأغاني ، ج : ١ ، ص ٣١٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٤٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٢٩ .

(٤) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٢٧ .

(٥) المصدر نفسه ، ج : ١٠ ، ص ٢٨١ . ونهاية الأرب في فنون الأدب ، ج : ٤ ، ص ٣٦ .

يطلبون من أبي دلامة أن يؤدي فروضه الدينية الواجبة من صوم وحج وصلاة ، فإذا به
 يمتنع ويتهرّب من كل ذلك ، بل يتهرّب من ذلك يرتكب المحرمات . ومن أمثلة ذلك
 أنه حين عزم موسى بن داود الهاشمي على الحج ، طلب من أبي دلامة أن يحجّ
 معه ، ووعدّه بأن يعطيه عشرة آلاف درهم ، فطلب أبو دلامة هذا المبلغ فدفع إليه ،
 وأخذه وهرب به ليسكر به ، وحين أُتي به قال :

نَبَّئْتُ أَنْ طَرِيقَ الْحَجِّ مَعْطُشَةٌ

من الطلاء وما شربي بتصريدٍ
 والله ما بي من خيرٍ فتطلبني
 في المسلمين وما ديني بمحمودٍ
 إني أعوذ بـداودٍ وتربّته

من أن أحجّ بـكره يا بن داود^(١)

وكان كذلك لا يحبّ الصلاة ، فقد كان معتكفاً على الخمر لا يحضر صلاة ولا
 مسجداً ، وقد حبسه المنصور بسبب سكره أكثر من مرّة . وفشلت محاولات المنصور
 وأبي العباس السفاح من قبله في إلزامه بحضور المسجد والصلاة ، كما فشلت
 محاولات المهدي في إلزامه بالقيام في شهر رمضان ، وكان لا يعير اهتماماً لليلة القدر
 التي قال فيها ، وهو يخاطب ابنة المهدي التي توسّل إليها لتشفع له عند أبيها :

جاء شهر الصوم يمشي
 مشيةً ما أشتهيها
 قائداً لي ليلة القدر
 ركانني أبتغيها
 ما أبالي ليلة القدر
 رولا تُسمِعنيها
 فاطلبي لي فرجاً منـ
 ها وأجري لك فيها (١٢٢-١٢٣)

(١) ديوان أبي دلامة ، تح : إميل بديع يعقوب ، (بيروت : دار الجيل ، ط : ١ ، ١٩٩٤) ، ص ٥٩ . وسوف
 نحيل على صفحات الديوان في متن البحث .

ويقول أيضاً في ضيقه بليلة القدر :

ما ليلة القدر من همّي فأطلبها
إني أخاف المنايا قبل عشرينا
يا ليلة القدر قد كسّرت أرجلنا
يا ليلة القدر حقاً ما تمنّينا
لا بارك الله في خير أوّمله
في ليلة القدر بعد ما قمنا ثلاثينا (١١٧)

بل كان يكره الصوم ويذمه ويقول :

أضحى الصيام مُنيخاً وسط عرصتنا
ليت الصيام بأرض دونها حَرَش
إن صمتُ أوجعني بطني وأقلقني
بين الجوانح مسُّ الجوع والعطش
وإن خرجتُ بليل نحو مسجدهم
أضرّني بَصَرُ قد خاناه العمشُ (٦٧)

ويروى أن الناس صاموا في سنة شديدة الحرّ على عهد المهدي ، فكتب أبو دلامة إليه رقعة يشكو فيها أذى الحر والصوم ، وفيها يقول :

جاء الصيام فصمته متعبداً
أرجو رجاء الصائم المتعبداً
ولقيت من أمر الصيام وحرّه
أمرين قيسا بالعذاب المؤصد
وسجدتُ حتى جبهتي مشجوجة
مما يناطعني الحصا في المسجد
فأمن بتسريحني بمطلك بالذي
أسلفتني من البلاء المرصد (٧٥)

وعلى هذا ، يتبيّن أننا أمام نموذج مختلف لشاعر أسود يقع على الطرف النقيض من النموذج الذي أرساه عنترة ، وسار على هديه نصيب . فهذان الأخيران يمثلان نموذج الشاعر الأسود الذي يتحرّج من سواده ، ويسعى إلى مواراته بكرم أخلاقه وجميل أفعاله ، أما أبو دلامة فإنه يمثل نموذج الشاعر الأسود الذي لم يكن يتحرّج من سواده ؛

ولذا لم يكن يستشعر الحاجة إلى أستار من الأخلاق والأفعال التي تستر سواده ، إذ كان يجاهر بسواده وقبحه ، ولا يتورّع عن هجاء نفسه ، ووصفها باللؤم ، وتشبيهها بالقرد والخنزير ، فيقول :

ألا أبغ لديك أباً ذلاماً
فليس من الكرام ولا كرامه
إذا لبس العمامة كان قرداً
وخنزيراً إذا نزع العمامة
جمعت دمامة وجمعت لؤماً
كذلك اللؤم تتبعه الدمامة
فإن تك قد أصبت نعيم دنيا
فلا تفرح فقد دنت القيامة (١٠٩-١١٠)

ولم يكن يتورّع عن هجاء أقاربه مثل زوجته التي يقول فيها :
ما زلت أخلصها كسبي فتأكله
دوني ودون عيالي ثم تضطجع
شوهاً منشأة في بطنها ثجل
وفي المفاصل من أوصافها فدع
ذكرتها بكتاب الله حُرمتنا
ولم تكن بكتاب الله تنتفع
فاخرنطمت ثم قالت وهي مُغضبة
أأنت تتلو كتاب الله يا لُكع (٩٧-١٠٨)
ويقول في ذمها أيضاً :

ليس في بيتي لتمهية
د فراشي من قعيده
غير عجفاء عجوز
ساقها مثل القديده
وجهها أقبح من حو
ت طري في عصيده

ما حياة مع أنثى

مثل عرسي بسعيدة (٨٤-٩٤)

أما ابنته فقد حملها يوماً على كتفه ، فبالت عليه ، فنبذها عن كتفه ، ثم قال :

بَلَلْتُ عَلِيَّ - لَا حُيَّيْتُ - ثوبي

فبال عليك شيطان رجيم

فما ولدتك مريم أم عيسى

ولا ربّاك لقـمـان الحكيم

ولكن قـد وُلِدْتُ لأم سوء

يقوم بأمرها بعلٌ لثيم (١٢٢)

أما ابنه دُلّامة فقد عبث به يوماً فأراد أن يخصيه^(١) ، بل ساقه مرةً إلى الخليفة

المهدي وطلب منه أن يقتله لفعلته كانت منه مع جارية أهديت إلى أبيه^(٢) . وقد جمع في بيت واحد هجاء شمل أفراد عائلته جميعاً ، وذلك حين قال :

ونحن مشتبهُو الألوان أوجُهنّا

سودّ قبّاح وفي أسمائنا شنعُ (٧٩)

ولم يسلم من هجائه حتى بغلته التي اشتهر بها ، والتي أصبح يُضرب بها المثل

في كثرة العيوب ، وذلك لأنه قال فيها قصيدة هي من أطول قصائده المعروفة ، ومطلعتها :

أبعدَ الخيلِ أركبُها كراما

وبعدَ الغرِّ من حُضرِ البغالِ

رُزقتُ بُغيلةً فيها وكالٌ

وخيرُ خصالها فرطُ الوكالِ (٩٤)

وهكذا لم يسلم من هجاء أبي دُلّامة لا نفسه ولا أقاربه ولا بغلته ، وهو على

خلاف ما كان عليه سلفه نصيب الذي لم يكن له حظٌّ من الهجاء ، حتى إن شاعراً من أهل الحجاز هجاه «فقال :

(١) انظر : الأغاني ، ج : ١٠ ، ص ٣٢٠ .

(٢) انظر : المصدر نفسه ، ج : ١٠ ، ص ٣١٢ .

رأيت أبا الحجناء في الناس حائراً
ولون أبي الحجناء لون البهائم
تراه على ملاح من سواده
وإن كان مظلوماً له وجه ظالم
فقليل له : ألا تحببه ! فقال : لا ، ولو كنت هاجياً لأحد لأجبتَه ، ولكن الله
أوصلني بهذا الشعر إلى خير ، فجعلت على نفسي ألا أقوله في شرٍّ^(١) .
ومع هذه المجاهرة بالسواد والقيح والفسوق والمجون ، فإن هاجس الستر لم يكن
معدوماً لدى أبي دلامة ، إلا أن الستر الذي يهجس به أبو دلامة ليس ستراً يحجب
عين الناظر من أن تمتدَّ إلى سواده فتعيَّره به ، فهو لم يكن يتورَّع عن المجاهرة بسواده
وهجاء نفسه . كما أنه لم يتخذ من كريم الأخلاق وجميل الأفعال وسيلة يستتر بها
سواده وقبحه ، فقد كان مرتكباً للمعاصي ، ومجاهراً بذلك ، إلا أن الستر الذي يبتغيه
أبو دلامة هو ستر يحجب هذه الأخلاق والأفعال على وجه التحديد ، ليس عن عين
الناظرين ، بل عن الأذهان من أن تفكَّر في حمل هذه الأخلاق محمل الجد . وقد
وجد خلاصه من ذلك في الفكاهة والظُرف والدعابة ، فهي ، بالنسبة إليه ، حاجز
يمنع الآخرين من محاسبته على مجاهرته بالفسوق والمجون ، حيث كان المجتمع يعلم
هذا منه ، فهو يجاهر بذلك حتى أصبح يُعرف بـ ، إلا أنه «يُتجافى عنه للُطف
مَحَلِّه»^(٢) وظرفه ودعابته . إنه يجاهر بفسوقه ومجونه ، لكنه يتوسَّل بظرفه للخلاص
من أي موقف جذبي يقع فيه بسبب ذلك ، فحين هرب من الحج ليسكر ، طلبه موسى
بن داود : فأوتي به وتمَّ تقييده وطرحه في محمل بين يديه ، فلما قال تلك الأبيات
التي قالها في ضيقه بالحج ، «قال موسى : ألقوه لعنه الله عن المحمل ودعوه ينصرف ،
سأُتي وعاد إلى قصفه [السكر] بالسَّواد»^(٣) . بل إنه قد يُخلَى سبيله ، ويُكافأ على
فعلته بسبب ظرفه ، ففي إحدى المرات خرج من عند المنصور ومضى فشرب في
بعض الخانات فسكر وانصرف ، فلقيه العَسَس فأخذوه وأُتي به إلى المنصور ، فحبسه
في بيت الدجاج ، ثم «دعا به وقال : أين حُبِست يا أبا دلامة؟ قال : مع الدجاج .

(١) المصدر نفسه ، ج : ١ ، ص ٣٣٧ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١٠ ، ص ٢٨١ . ونهاية الأرب في فنون الأدب ، ج : ٤ ، ص ٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ، ج : ١٠ ، ص ٢٩٤ .

قال : فما كنت تصنع؟ قال : أفوقي معهن حتى أصبحتُ . فضحك فخلّى سبيله وأمر له بجائزة»^(١) .

لقد كان أبو دلامة واحداً من أشهر الظرفاء الذين عرفتهم الثقافة العربية في هذا العصر ، ولظرافته ونوادره كان خلفاء بني العباس مثل السفاح والمنصور والمهدي يقدمونه ويصلونه ويستطيّبون مجالسته ونوادره . وأبو دلامة في هذا لا يشكّل نموذجاً مختلفاً عن نموذج عنترة ونصيب فحسب ، بل إنه يمكن قراءته بوصفه مؤشراً على بداية تغيّر في ظروف العصر ومزاج السلطة السياسية ، حيث لم يكن خلفاء بني أمية الذين عاصرهم نصيب يقدمون الشاعر لظرفه وفكاهته ، كما لم يكن عصر عنترة يقدم الشاعر لدعابته ونوادره ، وتكاد هذه العصور لا تعرف ظاهرة مميزة لشاعر ظريف وصاحب نواذر ومقرّب من السلطة . إن الحاجة إلى الشاعر الظريف لم تظهر إلا في عصر بني العباس ، ومن اللافت حقاً أن أبا دلامة هذا أدرك آخر أيام بني أمية ، لكنه «لم يكن له في أيامهم نباهة ، ونبغ في أيام بني العباس»^(٢) . والحقيقة أنه لم ينبغ في أيام بني العباس ، بل إنه وجد ظروف العصر مهيةً لذلك ، والسلطة السياسية في أمسّ الحاجة إلى نديم يمتلك موهبة الشعر والظرف والفكاهة في الوقت ذاته . يذكر ابن قتيبة أن أبا دلامة في أيام بني أمية كان في عسكر مروان بن محمد أيام زحفه إلى شيبان^(٣) ، أي إنه كان جندياً في ذلك العصر ، إلا أنه لم يكن متميّزاً بين أقرانه من العسكر ، كما لم يكن هذا العصر بحاجة إلى شاعر ظريف بقدر ما هو محتاج إلى جندي قادر على حمل السلاح والقتال . وحين جاء عصر بني العباس وجد هذا الشاعر الأسود الظريف فرصته السانحة ، فأخلاق الملوك في هذا العصر مختلفة ، فهم بحاجة إلى أشخاص مضحكين وظرفاء يثوّن الفرح والسرور في نفوسهم . فهم ، كما وصفهم الجاحظ ، يحتاجون إلى الوضع للهوهم ، وإلى المضحك وأهل الهزل لمنادمتهم^(٤) .

إن المقارنة بين الشعراء السودان الثلاثة المستوعبين ، وهم عنترة ونصيب وأبو

(١) المصدر نفسه ، ج : ١٠ ، ص ٣٠٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ج : ١٠ ، ص ٢٨١ . ونهاية الأرب في فنون الأدب ، ج : ٤ ، ص ٣٦ .

(٣) انظر : الشعر والشعراء ، ص ٥٢٦ .

(٤) انظر : التاج في أخلاق الملوك ، ص ٦٣ .

دلالة ، تكشف عن اختلاف متصاعد بينهم من حيث المجاهرة بسوء الأخلاق والكشف عن سواد الجلد ، فعنترة كان يتحرّج من سواده ، ولذلك كان يستره بجميل أخلاقه ، وكذلك كان نصيب ، أما أبو دلالة فلم يكن يتحرّج من هذا السواد ، بل كان يجاهر به ، كما كان مرتكباً للمحارم ومضيقاً للفروض الدينية ، إلا أنه يتخذ من ظرفه وفكاهته وسيلة يستر بها هذه الأخلاق . أي إنه كان يكشف ما كان يجهد عنترة ونصيب في ستره ، وهو سواد الجلد ، ويستر ما كان عنترة ونصيب يسعيان لكشفه ، وهو الأخلاق . ومع هذا فإن فسوق أبي دلالة لم يكن يتعدّى ارتكاب المحارم وتضييع الفروض كشرب الخمر وترك الصلاة والصوم والحج ، أي أن فسوقه كان خروجاً عن الدين وعصياناً لأمر الله فيما لا يتعدّى حدود الدين إلى المجتمع ، أي أن فسوقه كان فسوقاً دينياً وخروجاً عن المحرم الديني لا الاجتماعي . وهو بهذا لا يشكّل تهديداً على قيم المجتمع وأعرافه الاجتماعية ، فهو لم يرتكب الزنى ، وهو لم يشبّب بنساء أسياده من الخلفاء . ومن هنا فهو امرؤ يمكن للنظام الاجتماعي أن يستوعبه حتى لو كان خارجاً عن الدين ، وذلك ما دام لا يشكّل تهديداً على بنية المجتمع ، وإلا فإن المجتمع لو شعر بأن فسوق أبي دلالة يشكّل خطراً عليه لقتله أو لسعى في إصلاحه ، ففي إحدى المرات قال أحد جلساء المنصور له : «إن أبا دلالة معتكف على الخمر فما يحضر صلاة ولا مسجداً ، وقد أفسد العسكر ، فلو أمرته بالصلاة معك لأجرت فيه وفي غيره من فتيان عسكرك بقطعه عنهم»^(١) ، فما كان من الخليفة إلا أن أحضره ووبّخه وألزمه بالصلاة معه في مسجده .

صحيح أن أبا دلالة كان مجاهرّاً بفسوقه ومجونه ، إلا أنه لم يكن بذلك يمثل خطراً على المجتمع ، ولذلك أمكن قبوله واستيعابه ، وذلك إضافة إلى ظرفه الذي كان يضيفي طابعاً مرحاً على هذا الفسوق والمجون . أما الشاعر الأسود الذي لم يتمكّن هذا المجتمع من استيعابه ، بل بادر إلى قتله وتحريقه ، فهو سُحيم عبد بني الحسحاس ؛ وذلك لكونه خرج بفسوقه عن حدود المحرم الديني إلى حدود المحرم الاجتماعي ، وهذا ما لم يكن بالإمكان احتماله .

(١) الأغاني ، ج : ١٠ ، ص ٢٩٤ .

٣ . ٢ . ٢ . الأسود النافر : مقاومة الهيمنة وممارسة التمثيل

يبدو أنها المرة الأولى والفريدة التي يصبح فيها الأسود ، الذي كان دائماً موضوعاً لعمليات تمثيل مستديمة ومستحكمة ، خالقاً لأدبه وتاريخه ورمزياته ، وناقداً في الوقت ذاته لرمزيات الثقافة العربية الإسلامية وتمثيلاتها للآخرين . وهو ما حمل بعض الدارسين على اعتبار هؤلاء السودان النافرين بمثابة الآباء الأوائل لـ«الشعبوية»^(١) ، من حيث إنهم من أوائل من انتقد هذه الثقافة بأدواتها ، واشتبكوا مع تمثيلاتها بذات الأسلحة . وقد كانت المواجهة عنيفة في حالة شاعر كسحيم ، من حيث هو مثال الأسود المنتقم بسبب استعباد الثقافة له ونبذها لكيانه ولونه . ويمثل شعر سحيم الفاضح لأعراض أسياده من بني أسد بن خزيمه ذروة المواجهة مع ثقافة ستعبر عن استيائها من هذا الشاعر وشعره بصورة مروعة من خلال التفنن في حرقه وقتله انتقاماً منه ، وخشية العار الذي قد يلحقها بسبب شعره . كما يمثل شعر ثالث الغضب الأسود (الحيقطان ، سنيح ، عكيم) حالة متطرفة من المواجهة مع الثقافة المضيفة ، فجميع هؤلاء نظموا قصائدهم في حالة من الاستثارة والغضب من نظرة الثقافة الدونية والانتقاصية من سوادهم وثقافتهم . وفي كلتا الحالتين كان للثقافة وسائلها في الانتقام ممن يقف في وجهها أو يواجه رموزها ومسلّماتها . أما سحيم فقد تمّ قتله وتحريقه بطريقة فريدة تنم عن حقد دفين ، وأما أولئك الشعراء الثلاثة فقد عمدت الثقافة العربية إلى محق نصوصهم وتدميرها ، فلولا احتفاظ الجاحظ بقصائد أولئك الثلاثة الغاضبين لما عرفنا عنهم وعن قصائدهم شيئاً . وهو ما حمل عبده بدوي على القول بأن ثمة «مؤامرة من الصمت قد ضربها الكتاب العرب»^(٢) على هؤلاء الشعراء السود الغاضبين والنافرين من كل محاولات الاستيعاب والتمثيل .

٣ . ٢ . ٢ . سحيم عبد بني الحسحاس : انتقام الفحل الأسود

لم يكن سحيم (١٤ هـ) فارساً شجاعاً كما كان عنترة ، وإن كان له بعض الأبيات يفتخر فيها بشجاعته ، كما لم يكن مداحاً كما كان نصيب ، ولا ظريفاً كما كان أبو دلامة ، غير أنه يشترك معهم في صفة السواد والعبودية من حيث الأصل

(١) السود والحضارة العربية ، ص ١٩٨ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٠١ .

على الأقل . وإذا كان أبو دلامة مولى لبني أسد ، و«كان أبوه عبداً لرجل منهم يقال له فضافض فاعتقه»^(١) ، فإن الحال يختلف مع عنترة ونصيب اللذين كانا من أبوين عربيين أسياد على الأغلب . أما سحيم فقد كان عبداً أسود نوبياً أعجمياً فاشتراه بنو الحسحاس ، وهم بطن من بني أسد ، وظلَّ عبداً حتى مقتله وتحريقه في الأخدود . وهذا ما يميّز سحيم عن هؤلاء الثلاثة الذين ذاقوا طعم الحرية في مستقبل حياتهم أو في أواخرها ، في حين ولد سحيم عبداً ، وبقي عبداً لا يُعرف شيء عن أبويه ونسبه ، فهل كان سحيم من بين السودان الذين اختطفوا من بلاد النوبة واقتيدوا قسراً إلى جزيرة العرب ؛ ليجدوا أنفسهم عبيداً أرقاء؟ وسواء أجيب عن هذا السؤال بالنفي أم بالإثبات ، فإن النتيجة واحدة ، وهي أن سحيماً وُلد ليجد نفسه عبداً في بلاد ليست ببلاده ، وبين قوم يحتقرونه ، ويحتقرون كل عبد أسود مثله .

وفي ضوء هذا الاختلاف يمكن أن نفهم الدوافع الخفية وراء رغبة سحيم في الانتقام من أسياده من بني أسد ممن اضطهده لونه وقبحه وعبوديته . وبقدر ما ذاق سحيم من إذلال وهوان من هؤلاء ، فإنه سيحاول الانتقام منهم ثأراً لكرامته المهذورة لا بقتالهم أو هجائهم ، بل بهتك أعراضهم ، والمجون مع نسائهم ، وفضح شرفهم ، وكسر أنفثهم ، وجرح سيادتهم واستعلائهم ، إلى الحد الذي رفع بنو أسد عقيرتهم بالشكوى من عيدهم الفحل الأسود هذا ، الذي شَبَّ بنسائهم وهتك أعراضهم ، فعزموا على قتله . وقبل ذلك حاول بعضهم أن يعظه في نشوزه بنساء مواليه ، لكن دون جدوى ، كما خرج به بعضهم إلى السلطان بالمدينة ، فسجنه وضربه ثمانين سوطاً ، ثم خرج وهو يتغنى بقوله :

فما السجن إلا ظلُّ بيت سكنته

وما السوط إلا جِلْدَةٌ خالطت جِلْدًا

أبا معبد والله ما حلَّ حُبَّها

ثمانون سوطاً بل تزيد بها وجدا^(٢)

كل هذا لم يمنعه من الإمعان في التشبيب وفضح أعراض مواليه ، وكأنَّ ثمة قوة

(١) الأغاني ، ج : ١٠ ، ص ٢٨١ .

(٢) ديوان سحيم عبد بني الحسحاس ، تح : عبد العزيز الميمني ، (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ،

١٩٥٠) ، ص ٦٦ . وسوف نحيل على صفحات الديوان في متن البحث .

خفية تحرك نفوره ونشوزه ، حتى إنه حين عزم القوم على قتله ، وأوثقوه وألقوه في
أحدود النار ، سَمِع وهو يقول :

لعمري أبي المذكين والمُضِرِّم الذي
يشبُّ ولا يألو عليَّ جهنَّمَا
لئن ورّثوها مشعلين لرَبَّما
جعلتُ لهم فوق العرَّانين ميسما (٦٥)

هكذا وكأنه ، وهو يتقبَّض في النار ، يتشفَّى بهم ، حين يذكّرهم بأنه هو من
جرح كبريائهم الذكوري بأن جعل فوق عرَّانينهم (أي سيادتهم وشرفهم) ميسماً ،
والميسم هو المكواة أو الحديدية التي تُكوى بها الدواب . فكما أن الدوابَّ تكوى بالميسم
ليكون ذلك علامة لها ، فكذلك جعل سحيم على سيادة من أحرّقه علامة ليتذكّروه
بها . لقد قضوا عليه لينقذوا شرفهم وعرضهم ، غير أنه يذكّرهم بأن قتله لن يحو
عارهم وفضيحتهم ، فقد وُسِّموا بميسمه الذي لا خلاص منه . ويقول متشفِّياً
بأسياده ، وجارحاً سيادتهم :

إن تقتلونني فقد أسخنتُ أعينكم
وقد أتيت حراماً ما تظنُّونا
وقد ضمت إلى الأحشاء جاريةً
عذبٌ مُقبِّلها مما تصونونا (٥٩)
ويقول أيضاً :

إن تقتلونني تقتلونني وقد جرى
لها عَرَق فوق الفراش وماء (٦٠)
ويقول :

شدّوا وثاق العبد لا يُفْلِتكم
إن الحياة من الممات قريبٌ
فلقد تحدّر من جبين فتاتكم
عَرَق على ظهر الفراش وطيبُ (٦٠)

إنه يقول كل ذلك وهو موثّق ليلقى في أحدود النار ، لكنّه مأخوذ في هذه
اللحظة لا بليهب النار ، بل بالإمعان في التذكير ، تذكير هؤلاء بشرفهم المجروح ،
وعرضهم المنتهك ، بل إنه سيذكر كل من حضر وشاهد مشهد قتله وتحريقه . فمما

يروى أن القوم حين انطلقوا به إلى الموضع الذي أرادوا قتله فيه ، ضحكت منه امرأة كان بينها وبينه هوىً شماتةً به ، فقال لها :

فإن تضحكي مني فيارب ليلة
تركتك فيها كالقَبَاءِ المُفْرِجِ
أخذتُ برجليها وصوّبت رأسها
وسبستُ فيها اليزانيَّ المحمرج (٥٩)

ثمة رغبة قوية في التذكير والفضح ، وكأنه يرمي بذلك إلى تذكيرهم بانتصاره عليهم ، فهو وإن فقد حرّيته ، فهو قادر على هزيمتهم بفحولته السوداء التي هي سلاحه في انتقامه منهم . إنه عاجز عن مواجهتهم بقوة اليد والسلاح ، وهو عاجز عن مفاخرتهم في الأصل والنسب ، واللون والطبقة ، غير أنه قادر على تحويل كل معاييه السابقة إلى محاسن يفاخر بها هؤلاء ، وذلك من خلال تحويل نسايتهم وفتياتهم إلى عواهر يقصدونه رغبة فيه ، ورغبة عن رجالهن .

لم يكن سحيم جميل الوجه والمنظر ، بل كان من القبح بحيث يثير دهشة النسوة اللاتي يقصدنه ، كحال تلك التي :

أشارت بمدراها وقالت لتربها
أعبد بني الحسحاس يزجي القوافيا
رأت قَتَباً رثاً وسَحَقَ عِباءة
وأسودَّ مما يملك الناس عَارِيا (٢٥)
وهو يصف كيف دُهِشت نساء الحارثيين حين أتاهن يوماً ، فيقول :
أتيتُ نساء الحارثيين غُدوةً
بوجه براه الله غير جميل
فشَبَّهني كلباً ولستُ بفوقه

ولا دونه إن كان غير قليل (٦٩)

غير أن هذا القبح ليس هو السبب الوحيد في نبذ هذا المجتمع لسحيم ، بل إنه كان منبوذاً بين رجال القبيلة لكونه تعدّى حدود العبودية إلى منافسة أسياده في أخص خصوصياتهم وملكياتهم ، وهي ملكية النساء . ولهذا كان كل من اشتراه راغباً في بيعه للخلاص من شره ، وما يروى أن أحدهم عَرَضه على عثمان بن عفّان ، فردّه وقال : لا حاجة لي إليه ، «فإنما حظّ أهل العبد الشاعر منه ، إن شبع أن يتشَبَّب

بنسائهم ، وإن جاع أن يهجوهم»^(١) ، وبالفعل ردّه عثمان فاشتراه أحد بني الحسحاس ، فكان عليه وعلى أهله وبالأ ، فقد شَبَّ بزوجة مولاه وأخته وبنته البكر ، ولم يترك فتاة من فتيات الحي إلا شَبَّ بها ، بل صَوَّرَها في صورة اهر تقصده إعجاباً به لفحولته السوداء . فقد كان لسيِّده بنتٌ بكر ، فأعجبها ، واحتالت لذلك بحيلة بحيث تختلي به ، ومرّ الأب يوماً على سحيم فوجده مستلقياً في ظل شجرة ، وهو يقول :

يا ذِكرَةً مالِك في الحاضر
تذكُرُها وأنت في الصَّادر
مِنْ كل بيضاء لها كَغُثْبُ
مثل سِنام البَكْرة المائر (٣٤)

فشعر الأب بأن وراء هذا العبد أمراً يخفيه ، فجمع جمعاً من رجال القبيلة وقال لهم : إن هذا العبد قد فضحنا ، وأخبرهم الخبر وأنشدهم ما قال ، فعزموا على قتله ، وحين بحثوا عنه وجدوه يخاطب نساء الحي ، وهو يقول متفاخراً : «ما فيكم امرأة إلا قد أصبتها إلا فلانة فإنني على موعد منها»^(٢) ، فما كان منهم إلا أن أخذوه وقتلوه . وفي الوقت الذي كان رجال القبيلة راغبين عنه ، وراغبين في قتله وحرقه ، كانت فتيات الحي يقصدنه ، ويتعابثن معه بشهوانية فاضحة وعبثية . ويروي أبو عبيدة أن سحيماً كان يجالس نسوةً من بني صُبَيْر بن يربوع ، وكان من شأن هؤلاء إذا جلسن للغزل أن يتعابثن بشقّ الثياب وشدة المعالجة على إبداء المحاسن ، فقال سحيم :

كأنّ الصبِيرات يوم لقيننا
طبَّاء حَنَّتْ أعناقها في المكانسِ
وهن بنات القوم إن يشعروا بنا
يكن في بنات القوم إحدى الدهارسِ
فكم قد شققنا من رداء منيّر
ومن بُرِّق عن طفلةٍ غير عانسِ

(١) الأغاني ، ج : ٢٢ ، ص ٣٠٧

(٢) المصدر نفسه ، ج : ٢٢ ، ص ٣١٣ .

إذا شُقَّ بُرْدُ شُقٍّ بالبـرد برقع

دواليك ، حتى كلنا غير لابسٍ (١٥-١٦)

وفي موضع آخر كان سحيم يصف لقاءَ جَمَعَ بينه وبين نسوة هو أشبه شيء
بيوم دارة جلجل حين كان امرؤ القيس غارقاً في مغامراته مع النسوة اللاتي أجبرهن
على الخروج من الماء عاريات . لقد كان سحيم مقصود نساء الحيّ على قبّحه ، فكنّ
يتجمعن ويقبلن عليه من أقصى الخيام كما يقول :

تجمعن من شتّى ثلاث وأربع

وواحدة حتى كملن ثمانيا

وأقبلن من أقصى الخيام يعدنني

نواهد لم يعرفن خلقاً سوايها (٢٣)

وما إن اكتمل جمعهن حتى بدأت المغامرة ، وتسابقن في نزع ملابسهن رغبةً
منهن واشتهاءً لا قسراً واضطراً كما فعل امرؤ القيس في يوم جلجل ، يقول سحيم :

تعاورن مسواكي وأبقين مُذهبا

من الصوغ في صُغرى بنانِ شماليا

وقلنَ إلا يا العَبْنُ ما لم يردنا

نعاسُ فإننا قد أطلنَ التنايها

لعبنَ بدكداك خصيبَ جنابُه

وألّقينَ عن أعطافهنّ المراديا

وقلنَ لمثل الرئم أنت أحقُّنا

بنزع الرداء إن أردت تخاليا

فقامت وألقت بالخمار مدلةً

تفادی القباحُ السود منها تفاديا (٢٧)

إلا أن هذا اللعب الفاضح لم يدم طويلاً ، فقد بان الصبح ، وأجبرهنّ على
الذهاب متخفيات إلى بيوتهن وهن في حالة من السكر لنشوتهن :

وما رمن حتى أرسل الحيّ داعيا

وحتى بدا الصبح الذي كان تاليا

فأدبرن يخفضن الشخصوص كأنما

قتلن قتيلاً أو أصبن الدواهيها

وأصبحن صرعى في البيوت كأنما

شربن مُداماً ما يُجِبْن المناديا (٢٧-٢٨)

أما سحيم فقد عزى نفسه على فراقهن بالسير بناقته التي لم يذبحها كما فعل
امرؤ القيس من قبله :

فعرّيتُ نفسي واجتنبت غوايتي

وقرّبتُ حُرْجوج العشيّة ناجيا (٢٨)

لم يكن هذا التعاثر الجنسي الجماعي أكثر فضائحية من تلك المغامرات الفردية
التي كان سحيم يسردها في شعره بتفصيلاتها الدقيقة رغبةً منه في «تعهير» فتيات
هذه الثقافة . يقول في إحدى هذه المغامرات العابثة في العراء :

ففاءتُ ولم تقضِ الذي هو أهله

ومن حاجة الإنسان ما ليس لاقيا

وبتنا وسادانا إلى علجّانة

وحقف تهاداه الرياح تهاديا

توسّدني كفاً وتثنّي بمعصم

عليّ وتحوي رجلها من ورائيا

وهبت لنا ريح الشمال بقرة

ولا ثوب إلا بُردها وردائيا

فما زال بردي طيباً من ثيابها

إلى الحول حتى أنهج البرد باليا

سقتني على لوح من الماء شربة

سقاها بها الله الذّهاب الغوايا

وأشهد عند الله أن قد رأيتها

وعشرين منها إصبعاً من ورائيا

أقبّلها للجانبين وأتقي

بها الريح والشّقان من عن شماليا

(١٩-٢١)

وفي موضع آخر كان يتمنى ألا يبيعه سيّده لا لشيء إلا خوفاً من أن يفقد
مغامراته العابثة مع نساء أسياده ، كما كان يتمنى أن يبقى عبداً ولكن بشرط ألا

يكلّف بخدمة أحد غير الفتيات العذارى . وكأنه بذلك لا يعن في انتقامه من
أسياده فحسب ، بل يشعر بقوته وتفوّقه حين تنقلب الأدوار الاجتماعية بين المملوك
ومولاته ، بين العبد وسيدته التي لا يطيق فراقها كما يقول :

وددتُ على إبغاضي الرقّ أنني
أكون لأجمال ابن أيمَنَ راعيا
وفي الشرط أن لا أباع وأنهم
يقولون غبُّق يا عسيفُ العذاريا
فأسندُ كسلى بزّها النومُ ثوبها
إلى الصدر والمملوك يلقي الملاقيا
فلما أبت لا تستقلّ ضممتُها
ترى الحُسنَ منها والملاحاةَ باديا
(٥٦-٥٧)

إن إمعان سحيم في فضح نساء أسياده يعبر عن رغبة الانتقام التي كانت
تحركه ، وعن رغبته في تبادل الأدوار مع أسياده من خلال نسائهم . صحيح أنه لا
يستطيع الانتقام من أسياده بالقوة ، لكنه يمتلك سلاحاً أمضى وأشدّ إيلاماً ، وهو
هتك الأعراض وفضح الأستار . إن المرأة في حياة المجتمع الذي وُجد فيه سحيم ،
كائن مصون ، والاعتداء عليه اعتداء على شرف الرجل وسيادته وكبريائه ؛ ولذا فإن
انتقام سحيم لكرامته من هؤلاء الأسياد سيكون أكثر وقعاً حين يصبّ نحو هذا
الكائن المكنون والمحبوء وراء الأستار .

لم يكن سحيم شاعراً خانعاً وخاضعاً ، ولهذا فإنه لم يكن يمثل لقيم المجتمع
الذي استعبده ولا لأخلاقياته ، بل كان على الضد من كل ذلك ، فاختياراته كانت
دوماً على طرفي نقيض مع اختيارات هذا المجتمع . فمما يروى أن سحيماً أنشد عمر
بن الخطاب قصيدته المأجنة ، والتي مطلعها :

عُميرة ودّع إن تجهّزت غاديا

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا

فقال عمر : «لو قدّمت الإسلام على الشيب لإجزئك»^(١) ، إلا أن سحيماً لم

(١) المصدر نفسه ، ج : ٢٢ ، ص ٣٠٨ .

يقدم ما أخر، فقد كان الاختلاف مع هذه الثقافة حاداً ولا شعورياً أحياناً، حتى إن عمر حين قال له ذلك، ردّ سحيم بقوله: «ما سمرت، يريد ما سمرت»^(١). ولم تفلح كل محاولات الاستيعاب التي مارستها الثقافة عليه بالترغيب والترهيب، فلا سجنه وجلده فاد في ثنيه عن معارضته، ولا كذلك ترغيبه بالعطايا والجوائز، بل إنه بدل من أن يخضع كان يستमित في معارضته.

لقد سبق أن قلنا بأن نصيباً كان مذاحاً، وأن إفراطه في المدح أخرج شعره من وصمة «الشعر الأسود»، غير أن نصيباً لم يكن ليلتفت، وهو في نشوة انتصاره بتنصيب شعره كـ«مدح أبيض»، بأنه إنما كان يرهن نفسه وشعره، ويجعلهما تحت رغبة المدوح الذي هو صاحب الفضل في بقاء هذا الشعر وذيوعه. أما سحيم فكان أكثر حذراً من هذه الناحية، فهو لم يمدح في شعره أحداً، بل لم يكن يستجيب لإغراء الخلفاء والأمراء، وحتى حين رغبه عمر بن الخطاب في العطاء والجائزة، فإن ردّه كان على النقيض من رغبة الخليفة. وينقل ابن سلام الجمحي أن سحيماً أشد عمر قصيدته البيائية التي يقول فيها: «كفى الشيب والإسلام للمرء ناهياً»، فقال عمر: لو قلت شعرك مثل هذا لأعطيتك عليه، فما كان من سحيم إلا أن أوغل في مخالفة رغبة الخليفة وطلبه، «فلما قال:

فَبِتْنَا وَسَادَانَا إِلَى عَلَجَانَةٍ
وَحَقَفَ تَهَادَاهُ الرِّيحُ تَهَادِيَا
وَهَبَّتْ شَمَالاً آخِرَ اللَّيْلِ قَرَّةً
وَلَا ثُوبَ إِلَّا دَهْرُ غُـهَهَا وَرَدَائِيَا
فَمَا زَالَ بَرْدِي طَيِّباً مِنْ رَدَائِهَا
إِلَى الْحَوْلِ حَتَّى أَنْهَجَ الْبَرْدُ بَالِيَا

فقال عمر: ويليكَ إنك مقتول»^(٢).

على الرغم من أن سحيماً كان عبداً مملوكاً إلا أنه كان شاعراً نافعاً وعصياً، فعجزت هذه الثقافة عن إسكات صوته، كما عجزت عن استيعابه كما استوعبت عنتره ونصيباً وأبا دلامة، فما كان منها إلا أن عزمت على قتله وإبادته؛ ذلك أن من

(١) ديوان سحيم، من مقدمة المحقق، ص ٥.

(٢) طبقات الشعراء، ص ٨٩. وانظر: الشعر والشعراء، ص ٢٦٤. والأغاني، ج ٢٢، ص ٣٠٨.

لا ينضوي تحت نسق هذه الثقافة ، فإنه يبقى «آخر» شاذاً ، ثم إن خطورة هذا الآخر الشاذ تكمن في كونه يمارس آخريته وشذوذه في محيط هذه الثقافة لا خارجها . ومن هنا كان قتله هو الخيار الأخير أمام هذه الثقافة إذا أرادت أن تتقي شر لسانه وفعله . فلم يكن لسان هذا العبد أو شعره هو مصدر الشر الوحيد ، وإلا لكان قطع لسانه كافياً للخلاص من شره ، لكنه كان يفضح أعراض أسياده بأفعاله أيضاً ؛ ولذا فالقتل هو الخيار الوحيد إذا ما أُريد الخلاص من شره . لقد قامت هذه الثقافة بقتله بطريقة تنم عن عداء كبير ودفين تجاهه ، فمما يروى أنهم سقوه الخمر ، ثم «أخذوه شارباً ثملاً فعرضوا عليه نسوة حتى إذا مرّت عليه التي يظنونها به أهوى بها فقتلوه»^(١) ، وفي رواية أخرى أنهم حفر «له أخدوداً ، وألقي فيه ، وألقي عليه الحطب فأحرق»^(٢) ، وفي رواية ثالثة أنهم حين سمعوا شعره الفاضح في نسايمهم «جمعوا له حطباً كثيراً ثم جعلوه حظيرةً ضخمة ، ثم أوثقوا العبد برجله ويده ، ثم أدخلوه الحظيرة ، وأرسلوا النار في الحطب»^(٣) . وهكذا اجتمعت إرادة هذه الثقافة على قتله وتحريقه بهذه الطريقة التي تعبر عن رغبة في التطهر من شر هذا العبد الأسود وجُرمه ولعنته .

٣ . ٢ . ٢ . الحيقطان ، وسُنِيح ، وعُكَيْم : الأسود وإعادة تحبيك التاريخ
مثل سحيم ظاهرة فريدة ومقلقة في تاريخ الثقافة العربية ، وكان بذلك فاتحة الأمل للسودان المسحوقين في هذه الثقافة ، فاتحة الأمل لا في التحرر من قيود العبودية الاجتماعية ، بل الأمل في التحرر من قيود العبودية الثقافية المتخيلة . فهي المرة الأولى التي يظهر فيها شاعر أسود يفاخر بقدرته على الوقوف من هذه الثقافة موقف النّدّ للنّدّ . فسحيم بنفوره وشذوذه وإمعانه في فضح أعراض مواليه إنما كان يعطي المثل الأبرز على أن هذه الثقافة المهيمنة قابلة للتحدّي والمواجهة والمقارعة من قبل من استعبدتهم وأقصتهم من السودان . وإذا تميّزت مواجهة سحيم مع المجتمع بطابع المقارعة الجنسية والإيغال في فضح الحرائر وهتك الأعراض ، فإن ثمة شعراء سودان آخرين اتخذت مقارعتهم طابع المقاومة التاريخية والحضارية ، وأبرز من يمثل

(١) طبقات الشعراء ، ص ٨٩ . وانظر : الشعر والشعراء ، ص ٢٦٤ .

(٢) الأغاني ، ج ٢٢ : ص ٣١٢ .

(٣) ديوان سحيم ، ص ٦٤ .

ذلك ثلاثة شعراء جاءوا بعد سحيم ، وعاشوا جميعاً في العصر الأموي ، وهم الحيقطان ، وسُنَيْح بن رباح ، وعُكَيْم الحبشي . وإذا كان سحيم قد جعل من العربي - أو أعز ما عنده وهو المرأة - موضوعاً للتمثيل ، فإن هؤلاء الشعراء سيجعلون من التمثيل العربي عن السودان موضوعاً لتمثيل مضاد .

على خلاف ما كان عليه الوضع مع سحيم ، فإن هؤلاء الثلاثة لا يبدو أنهم كانوا منبوذين في المجتمع وفي الثقافة العربية ، بل على الضد من ذلك ، حيث كان بعضهم مقدماً في الفضل والعلم ، فعُكَيْم الحبشي ، بحسب ما ينقل الجاحظ ، كان فصيحاً ، «وكان علماء أهل الشام يأخذون عنه كما أخذ علماء أهل العراق من المنتجع بن نبهان»^(١) . أما الحيقطان فقد كان «يُفْضَلُ في رأيه وعقله وهمته»^(٢) . كما لم يكن في هؤلاء شذوذ يهدد استقرار المجتمع ويفضح أعراضه كما كان الحال مع سحيم ؛ ولهذا فإن هؤلاء لم يكونوا هم المبادرين إلى الاعتداء والمقارعة ، إلا أن هذا المجتمع هذه المرة هو الذي توجه إلى هؤلاء بالهجاء والسخرية والرمي بالفضة والقصور . وهو ما حرك نفورهم ، واستفز غضبهم وحنقهم الشديد على هذا المجتمع ، وعلى ثقافته وتاريخه ، وعلى كل ما يفاخر به . صحيح أن الاعتداء في كل موقف من المواقف الثلاثة كان يأتي من شاعر فرد كجرير وحكيم بن عياش الكلبي ، إلا أن رد أولئك الشعراء السود الغاضبين كان دائماً يأتي شاملاً وعماماً ؛ وذلك لأن هؤلاء الشعراء يعون أن أبيات جرير وحكيم لا تمثل حالة شاعر فرد ، بل إنها تنتمي إلى مجموعة أوسع من التمثيلات الانتقاصية الجماعية التي اختزنها المتخيل العربي عن السودان وثقافتهم .

إذا كان «التاريخ الفعلي» هو تحقق واحد لإمكانات وخيارات متعددة ، فإن ذلك يعني أن مسار هذا التاريخ لا يقبل القلب والعكس ، غير أن هذا النوع من التاريخ ليس في متناول الأيدي ، وما من سبيل لإدراكه بصورة مباشرة ، فهو لا يأتينا إلا من خلال توسط تنصيصاته المكتوبة سلفاً ، أي إننا لا نتعامل مع أحداث فعلية بقدر ما نتعامل مع «سرديات تاريخية» كما يقول هايدن وايت^(٣) ، أي مع تنصيصات تعمل

(١) فخر السودان على البيضان ، رسائل الجاحظ ، ج : ١ ، ص ١٩٨ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

(٣) انظر : The Historical Text as Literary Artifact, Pp.398 - 400 .

على دمج أحداث التاريخ في حبكة plot معينة قد تكون تراجيدية أو بطولية أو كوميدية أو هجائية . غير أن هذه الحبكة ليست سمة جوهرية أصيلة في تلك الأحداث والظروف التاريخية ، فهذه «الظروف التاريخية ليست تراجيدية ولا كوميدية ولا رومانسية بصورة أصيلة»^(١) ، ولكنها تكون تراجيدية حين تعرض في حبكة تراجيدية ، وتكون هجائية حين تعرض في حبكة هجائية وهكذا . وهذا هو ما يسمح بعرض الأحداث التاريخية بأكثر م حبكة وذلك تبعاً لأغراض المؤرخين ووجهات نظرهم .

يعود أصل الحديث عن الحبكة إلى أرسطو ، وذلك حين استخدم مصطلح «الميثوس» Muthos الذي يترجم بـ«الحكاية» أو «الخرافة» أو «الحبكة» . وهو يقصد بهذا المصطلح عملية «ترتيب الحوادث»^(٢) ، فالحوادث التي تقع في الواقع والأفعال التي يقوم بها البشر لا تنقل كما هي في الحكاية ، بل لا بد لهذه الأحداث والأفعال أن تدمج ضمن صيغة سردية هي «الحبكة» ، وهذه الصيغة هي التي تجعل من الحكاية كاملة وتامة ، وذلك بأن يكون لها «بداية ووسط ونهاية» . إن الأحداث تصنع في حكاية من خلال عملية الانتقاء والترتيب التي تعلي من شأن حدث ، وتهمش حدثاً آخر . وعلى أساس من هذه العملية يظهر التاريخ بصورة تراجيدية أو بطولية أو كوميدية أو هجائية ، وهذا يعني أن ما يعد تراجيدياً في حبكة ما قد ينقلب بطولياً أو كوميدياً في حبكة أخرى^(*) ، وهو ما يعني كذلك أن الأحداث

(١) المرجع نفسه ، ص ٣٩٨ .

(٢) أرسطو طاليس ، فن الشعر ، تر : عبد الرحمن بدوي ، (بيروت : دار الثقافة ،) ، ص ٢٣ . وفي الترجمة الإنجليزية تترجم عبارة «ترتيب الحوادث» أو «الميثوس بسبئية الحبكة» structure of the plot . انظر :

- Aristotle, Poetics, trans: S.H.Butcher, P.9, in: <http://www.screentalk.org>.

(*) ومن أبرز الأمثلة على هذه الوضعية : تاريخ ١٩٤٨ ، هذا التاريخ يعرض في السردية الإسرائيلية في حبكة بطولية بوصفه تاريخاً لتأسيس الدولة والانتصار . لكنه في السردية العربية يعرض في حبكة تراجيدية مأساوية بوصفه تاريخاً لضياغ الأرض والهزيمة أو النكبة . وكذا الحال بالنسبة لتاريخ ١٤٩٢ في السردية الأسبانية مقارنة بالسردية العربية (تاريخ الخروج من الأندلس) وسردية سكان أمريكا الأصليين (تاريخ غزو أمريكا) .

التاريخية مجردة من أية حبكة ، فإنها «تكون ذات قيمة محايدة VALUE-NEUTRAL»^(١) ، والذي يشحنها بقيم متحيّزة (غير محايدة) هو أن تتشكل ضمن حبكة من الحبكات السردية المعروفة في الثقافة بحيث تكون بطولية أو تراجيدية أو هجائية أو غيرها ، والذي يحدّد نوع الحبكة المناسبة هو «تحيّزات الراوي ورغباته»^(٢) . فإذا كانت الثقافة العربية قد دمجت تاريخ العلاقة بين السودان (الأحباش) والعرب في حبكة بطولية ترفع من شأن العربي وتنتقص من شأن الأسود ، فإن الفرصة متاحة للسودان لإعادة تحريك هذا التاريخ reemplotment ، لدمجه في حبكة هجائية تنتصر هذه المرة للأسود على حساب العربي ، وتسخر من تاريخ العربي الذي رمي بالقصور والنقص والضعف والعيب . وإذا تعذّر ذلك فلا أقل من انتقاد ذلك التحريك العربي المهيمن بغية التشكيك في تفوّقه . ويبدو أن هذا الهاجس - هاجس إعادة التحريك أو التشكيك في التحريك العربي المهيمن - هو الذي كان يحرك اعتراض أولئك الشعراء السودان الثلاثة ، ويستنفر غضبهم في المواقف الثلاثة التي تعرّضوا لها .

أما الموقف الأول الذي فجّر هذا الغضب ، فقد كان بين جرير والحيقطان ، وكان جرير قد رأى الحيقطان في يوم العيد وهو مرتد قميصاً أبيض وقد كان أسود ، فما كان منه إلا أن اتخذ منه موضوعاً للسخرية ، وقال :

كأنه لما بدا للناس
أير حمارُفٌ في قرطاس
فلما سمع الحيقطان بذلك ، دخل منزله فقال هذا الشعر الغاضب الملتهب :
لئن كنتُ جعدُ الرأس والجلد فاحمٌ
فإني لَسَبَطُ الكفّ والعرض أزهْرُ
وإنّ سوادَ اللون ليس بضائري
إذا كنتُ يومَ الروع بالسيف أخطرُ

(١) The Historical Text as Literary Artifact, P.397.

(٢) Literary Theory: An Introduction, P. 197.

فإن كنت تبغي الفخر في غير كنهه
 فرهطُ النجاشي منك في الناس أفخرُ
 تأبى الجُلندى وابنُ كسرى وحاترُ
 وهوذة والقبطيُّ والشيخ قيصرُ
 وفاز بها دون الملوك سعادةً
 فدامَ له الملكُ المنيعُ الموقرُ
 ولقمان منهم وابنه وابنُ أمّه
 وأبرهةُ الملِكُ الذي ليس يُنكرُ
 غزاكم أبو يكسوم في أمّ داركم
 وأنتم كقبضِ الرملِ أو هو أكثرُ
 وأنتم كطيرِ الماء لما هوى لها
 ببلقعة ، حُجنُ المخالبِ أكرُ
 فلو كان غير الله رامَ دفاعه
 علمتَ وذو التجريب بالناس أخبرُ
 وما الفخر إلا أن تبیتوا إزاءه
 وأنتم قريبُ ناركم تتسعرُ
 ويدلفُ منكم قائدُ ذو حفيظة
 نُكافحه طوراً وطوراً يدبُّرُ
 فأما التي قلتم فتلكم نبوةُ
 وليس بكم صُؤنَ الحرامِ المسترُ
 وقلتم لَقاحٌ لا نوّدي إتّاوة
 فإعطاء أريان من الفرّ أيسرُ
 ولو كان فيها رغبةً لمتوجُ
 إذاً لأنتها بالمقاوَلِ حميرُ
 وليس بها مشتی ولا متصيّفُ
 ولا كجؤا ثنا ماؤها يتفجرُ
 ولا مرتعٌ للعین أو متقنّصُ
 ولكن تجراً ، والتجارة تُحقّرُ

أَلَسْتُ كَلِيبِيًّا وَأُمُّكَ نَعْجَةٌ

لكم في سِمان الضَّان عارٌّ ومفخر^(١)

توهم بداية القصيدة أن استراتيجية السودان في الدفاع لم تتغيّر ، فالحيقطان في البيت الأول والثاني يظهر كما لو أنه أراد أن يعتذر عن قبح لونه وجلده الأسود الفاحم وشعره المجعد ، ومعوضاً عن ذلك ببياض أخلاق وكرمه ونقاء عرضه وشجاعته يوم القتال ، تماماً كما كان يفعل عنترة ونصيب من قبله . إلا أن البيت الثالث يكسر أفق التوقّع الذي تشكّل منذ البيت الأول والثاني ، فالحيقطان لا يقدّم اعتذاراً وتعويضاً فحسب ، بل هو يتجاوز هذا إلى المفاخرة بحضارة السودان وتاريخهم من جهة ، والقذح في حضارة العرب وتاريخهم من جهة ثانية ، والهجاء المقذع لشخص جرير وقبيلته من جهة ثالثة .

تكشف القصيدة عن حاجة الشاعر الأسود إلى التحرّر من تمثيلات الثقافة العربية له ، ومن هيمنة تحبيكه السردى الخاص لتاريخ العلاقة بين العربي والأسود ؛ لأن الوقوع في أسر هذه التمثيلات وهذا التحبيك إنما يقود حتماً إلى الانتقاص من كرامة السودان ، واتهامهم بأنهم بلا تاريخ وبلا ثقافة وبلا قيم متحضّرة . إن أول ما تسعى قصيدة الحيقطان إلى تفكيكه هو هذه التمثيلات وهذا التحبيك على وجه التحديد ؛ ولذا فإن أول ما تنفيه هذه القصيدة هو أن يكون السودان همجاً ليس لهم تاريخ يفاخرون به ، ولا أنظمة تنظّم حياتهم الاجتماعية والسياسية . ولم يكن استحضار النجاشي وانتصارات الأحباش على العرب قد جاء اعتباطاً ، فالحيقطان يعني أن هذه اللحظة التاريخية هي اللحظة التي كان فيها الأحباش أصحاب القوة والغلبة ، وكان العرب فيها لا حول لهم ولا قوة . وكان لزاماً على الحيقطان أن يذكر العرب بهذه اللحظة التاريخية ؛ لأنها تقدّم الدليل على تاريخ الأحباش المجيد ، وتاريخ العرب الوضع الهزيل ، حيث كانت جيوش أبرهة الحبشي تغزو بوابة العرب الجنوبية (اليمن) ، وكانت أفياله تغزو مكة المكرمة أم القرى وقلب الجزيرة العربية . وفي هذه اللحظة بالتحديد كان الحبشي الأسود سيّد الموقف ، وصاحب المبادرة في الهجوم والغزو ، وكان العربي مغلوباً على أمره على كثرة العدد ، بل لاثداً بالفرار بحيث لم يبق أحد في مكة للدفاع عن بيت الله وهو شرف العرب ، والبيت الحرام المقدّس

(١) فخر السودان على البيضان ، ص ١٨٣-١٨٥ .

عندهم .

يعمد الحيقطان في قصيدته إلى محاكمة التحبيك العربي للتاريخ ، وحصاره في دائرة الاتهام ، وذلك تمهيداً لتجريد العرب من كل مكرمة ومفخرة . فإذا كانت مكة وهي شرف العرب قد خُرِّبَتِغْيا من مجد العرب قد خُرِّبَ بالكامل ، وإذا تفاخر العربي القرشي بأنه عزيز لا يدفع الأريان (الإتاوة والخراج) إلى الملوك الغالبين ، فإن الحيقطان يذكره بأن إعطاء الخراج أهون من الفرار وإسلام الدار (إعطاء أريان من الفرأيسر) مع ما كانوا عليه من كثرة العدد ، حيث كانوا كقبض الرمل أو هو أكثر .

تقود محاكمة التحبيك العربي واتهامه إلى اتهام الجغرافيا العربية ، ومكة أشرف أراضي العرب ، فمكة أرض جرداء ليس بها متصيف ، ولا مشتى ، ولا عيون ماء كجؤاثا (عين بالبحرين) ، ثم إنها تخلو من المتنزعات (مرتع العين) ، وصيدها حرام ؛ ولذا فليس في السيطرة عليها رغبة ، ولو كان في ذلك رغبة لغزتها اليمن وغيرهم ، لكنها تفتقد كل الميزات الطبيعية التي تغري أي ملك بغزوها . وحال ميزاتها الحضرارية لا يختلف عن حال ميزاتها الطبيعية ، فالحيقطان لا يفوت توجيه الذم إلى ذلك كله ، فإذا اشتهرت مكة بالتجارة فإن التجارة مهنة محتقرة كما يقول . وهكذا لا يفوت الحيقطان شيئاً إلا انتقص منه ومن قيمته . وهو يعي أنه إذا انتقص من مكة وهي أم القرى ، ومن القرشين وهم سادة العرب وأشرافهم ، فكأنه بذلك قد حَقَّرَ كل العرب ، وانتقص من قيمة كل أراضيهم ، فهم «عند الناس في حدّ الضعف ولا يستجيز ملك أخذ الذي به يتعيّشون ، ولا يكون ما يؤخذ منهم يقوم بنوائب الملوك [أي أن ما سيسلبه الملوك منهم لا يفي بنفقات الغزو وحاجات الملوك] ، وهم قومٌ ليس عندهم امتناع»^(١) .

بقي على الحيقطان أن يجردّ العرب من آخر ما كانوا به يفتخرون ، وهو النبوة ، فنبي الإسلام عربي قرشي . والحيقطان لا يجهل هذه الحقيقة ، لكنه يذكر العرب بأن ليس لهم في ذلك فخر ، فالنبوة وحي من السماء لم تكتسبها العرب بجهد أو استحقاق خاص ، وخصوصاً أن الإسلام حين جاء فإن أول من كذَّبَ به هم القرشيون من أهل مكة ، إضافة إلى كثير من عرب الجزيرة مثل ابني الجندى الأزديين ملكي عمان : جيفر وعياذ ، وكذا الحارث بن أبي شمر ، وهوذة بن علي

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .

الحنفي ، فهؤلاء كفروا بالدعوة فلم يؤمنوا ، ومثلهم في ذلك كمثّل قيصر ملك الروم ، وكسرى ، والمقوقس . وفي مقابل هؤلاء الذين كفروا ، فإن الوحيد الذي قبل الدعوة وأمن بها هو النجاشي ملك الأحباش ، فحين تأبى أولئك على الإيمان ، أمن النجاشي وقبل الدعوة وفاز بها دون الملوك سعادة ، وكان ذلك سبباً في دوام ملكه المنيع ، أما الملوك الآخرون فقد نزع الله منهم النعمة والغلبة . وعلى هذا ، فإذا كان ثمة من مفخرة ومكرمة فهي للنجاشي ورهطه ، فهم أحق بها ، فمن دُعي منهم إلى الإسلام آمن به ، ومن لم يؤمن به فقد حسنت أخلاقه ، وأحسن جوار المسلمين واستقبالهم حين هاجروا من مكة إلى الحبشة فراراً من بطش قريش . ثم لا ينسى الحيقطان أن يفخر بعدد من السودان الذين لم يشهدوا دعوة الإسلام ، ومع ذلك حسنت أخلاقهم وكانوا مضرب المثل في الحكمة ورزانة الرأي مثل لقمان الحكيم .

كان قول جرير هو الشرارة التي أوقدت هذا التمثيل المضاد الغاضب والحاتق ، إلا أن هذا التمثيل لم يقف عند جرير وقبيلته ، بل تجاوز ذلك ليشمل تاريخ العرب وأرضهم وثقافتهم . إلا أن الهجاء المقذع والحاد إنما كان من نصيب جرير وقبيلته ، وهو هجاء لا يقل إقذاً وإيلاماً من هجاء جرير حين سخر من الحيقطان واصفاً إياه بأنه كـ«أير حمار لُفَّ في قرطاس» . إن هجاء جرير قائم على الوصف والمماثلة ، أما هجاء الحيقطان فإنه يقوم على التذكير كما كان يفعل سُحيم ، فهو يذكّر جريراً بأنه من بني كليب الذين يُرمون بإتيان الضّأن والنعاج ، وفي هذا يقول أحد الشعراء :

قبيلة سوءٍ خيرهم مثل شرهم
ترى منهم للضّأن فحلاً وراعياً
إذا جليت فيهم عروس لبعلها
ترى النعجة البقعاء أبكى البواكيا

ولذلك قال الأخطل :

فانعق بضأنك يا جرير فإنما
مَنَّتْكَ نفسك في الخلاء ضلالاً^(١)

ومع كل هذا الهجاء المقذع ، إلا أن جريراً لم ينتهِ عن هجاء الزنج والسودان ، فكما أن هجائيات الأخطل وغيره لم تفلح في إيقاف جرير عن التمادي في الهجاء ،

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٩ - ١٩٠ .

فإن قصيدة الحيقطان كذلك لم تفلح في ذلك ، بدليل أن جريراً نفسه هو الذي أثار شاعراً أسود آخر هو سُنَيْح بن رباح ، وذلك بعد أن سمع بيتاً لجرير فيه هجاء لقوم الأخطل بني تغلب ، وهو قوله :

لا تَطْلُبَنَّ خَوْوَلَةَ فِي تَغْلِبِ
فَالزَنْجُ أَكْرَمُ مِنْهُمْ أَخْوَالا
فلما سمع سنّيح ذلك غَضِبَ ، فهجا جريراً ، وفخر عليه بالزنج فقال :
ما بال كلب من كليب سَبَّنا
أَنْ لَمْ يُوازِنْ حَاجِباً وَعِقالا
إِنَّ امراً جعل المِراغةَ وابنها
مِثْلَ الفرزدق جائراً قد فالاً
والزنجُ لو لا قِيتهم في صَفِّهم
لا قِيتَ ثَمَّ جَحاجِحاً أَبْطالاً
فسلّ ابن عمرو حين رام رماحهم
أَرأى رَمَاحَ الزنجِ ثَمَّ طِوالاً
فَجعلوا زياداً بابنه وتنازلوا
لما دُعُوا لِنَزَالِ ثَمَّ نِزالاً
ومرَبِّطِينَ خيولهم بفنائهم
وربطتَ حولك شِئْها وَسِخالاً
كان ابن نَدْبَةَ فيكم من نَجْلنا
وَحُفَافِ المِثْجَمِلِ الأثقالا
وابنا زَيْبَةَ : عَنترٌ وهَراسَةُ
ما إن ترى فيكم لهم أمثالاً
سَلَّ ابن جِيفر حين رام بلادنا
فَرأى بَغزوتهم عليه خَبالاً
وسُليكَ اللَّيثُ الهَزْبِرَ إذا عدا
والقَرَمُ عَبَّاسٌ عَلوكَ فَعالاً
هذا ابن خازم ابن عَجلى منهم
غلب القُـبائِلُ نَجْدَةً ونَوالاً

أبناء كل نجيبة لنجيبة
أسدُ تُربَّب عندها الأشبالا
فلنحْنُ أنجب من كليب خؤولة
ولأنتَ الأمُّ منهم أخوالا
وبنو الحُبابِ مطاعن ومطاعم
عند الشتاء إذا تهبُّ شَمَالا^(١)

إن الموقف الذي استفزَّ الحيقطان قريب من الموقف الذي استفزَّ سنيح ، كما أن الشاعر الذي أثارهما هو الشاعر نفسه ، إلا أن هذا التشابه لا ينبغي أن يحجب عنا التمايزات الواضحة بين القصيدتين والموقفين أيضاً . وإذا تأملنا في الموقفين فإننا سنجد أن الموقف الأول كان ذا طابع شخصي ، فجرير كان يسخر من شخص الحيقطان ، في حين أن الموقف الثاني كان ذا طابع جماعي ، فهو هنا لا يسخر من شخص سنيح ، بل هو يذمُّ الزنج والسودان جميعاً ، كما أن سنيحاً في الموقف الثاني لم يكن هو المقصود المباشر بالخطاب ، فالهجاء كان موجَّهاً إلى بني تغلب .

حين كان جرير يسخر من شخص الحيقطان ، ردَّ عليه الحيقطان بقصيدة غاضبة هجا فيها العرب ، وافتخر فيها بالسودان والأحباش ، ثم في نهاية القصيدة وجَّه هجاءه لى جرير وقبيلته في بيت واحد فقط ، وبهذا فالخطاب الفردي في هذا الموقف يقابله في الردِّ خطابٌ جماعي . أما في موقف سنيح ، فالوضع مختلف ، حيث إن الخطاب الجماعي الذي ساقه جرير يقابله في ردِّ سنيح خطاب يبدأ فردياً وينتهي فردياً ، وهو بين البداية والنهاية لا يخلو من الفخر الجماعي . والأهم في ذلك أن هذا الفخر الجماعي لا يقابله هجاء جماعي للعرب كل العرب ، فهجاء سنيح لا يتجاوز جريراً وقبيلته من بني كليب .

وقد قاد هذا التمايز بين الموقفين والقصيدتين إلى اختلاف آخر في استراتيجية كل شاعر في الدفاع والمفاخرة ، ففخر الحيقطان كان مقروناً بهجاء العرب ، وما كان للفخر والهجاء أن يكونا إلا باتباع استراتيجية «التذكير» ، تذكير العرب - والعدنانيين منهم على وجه الخصوص - بماضيهم الوضيع ، واستحضار تاريخ الأحباش السودان الغالبيين آنذاك . ومن هذا المنطلق كانت قصيدة الحيقطان من مفاخر السودان التي

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ - ١٩١ .

«تحتجّ بها اليمانية على قريش ومضر ، ويحتج بها العجم على العرب»^(١) . أما قصيدة سنيح فهي تسير وفق استراتيجية أخرى يمكن أن نسميها هنا باستراتيجية «الاسترداد» أو «الاسترجاع» ، أي استرجاع الأمجاد التي سرقتها العرب من السودان ، ونسبته إليها وهي ليست لها .

لا تخلو هذه القصيدة من «التذكير» والتشكيك في التحبب العربي ، فسنيح يذكر جريراً بشجاعة الزنج الذين قتلوا حفص بن زياد بن عمرو العتكي ، وقتلوا أصحابه واستباحوا عسكره ، وذلك حين كان ابن عمرو خليفة أبيه على شرطة الحجاج . وهو يذكره كذلك بمصير جيفر وهو النعمان بن جيفر بن الجُلندى الذي غزا بلاد الزنج فقتلوه وغنموا عسكره . غير أن هذا التذكير يأتي تمهيداً لإثبات حق الزنج في استرجاع ملكياتهم المسلوقة ، وأهم هذه الملكيات التي يطالب سنيح باسترجاعها هي ملكيتهم لأولئك الأبطال من أبناء الزنوجيات الذين نزعوا إلى الزنج في البسالة والأنفة ، وأثرت الثقافة العربية الاستئثار بهم ، وقطع روابطهم بأصلهم ونسبهم ، وهم عنترة بن شداد وأخوه هرّاسة ، وخفاف بن ندبة ، والسليك بن سلكة ، وعباس بن مرداس ، فهؤلاء هم «أسد الرجال ، وأشدّهم قلباً ، وأشجعهم بأساً ، وبهم يضرب المثل . ومنهم عبد الله بن خازم السلمي ، وبنو الحُباب : عمير بن الحباب وإخوته»^(٢) . إن ملكية السودان لهؤلاء ملكية لا تنكر ، فالوأنهم تدلّ على أصلهم ، ونسبة أغلبهم إلى أمهاتهم السوداوات يثبت شرعية المطالبة باسترجاعهم .

أما القصيدة الأخيرة ، وهي قصيدة عُكيم الحبشي ، فإنها أقرب إلى قصيدة سنيح من حيث المناسبة ، إلا أنها أقرب إلى قصيدة الحيقطان من حيث استراتيجية المفاخرة والهجاء . فمن حيث المناسبة فإنه يقال إن حكيم بن عيَّاش الكلبي لما قال :

لا تفخرنّ بخال من بني أسد
فإن أكرم منهما الزنج والنوب

اعترض عليه عُكيم الحبشي فقال :

ويوم عُمدان كنا الأسد قد علموا

ويوم يثرب كنا فحلّة العرب

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .

وليلة الفيل إذ طارت قلوبهم
 وكلهم هاربٌ مُوفٍ على قَتبٍ
 منا النجاشي وذو العقصين سهركم
 وجدَّ أبرهة الحامي أبي طلبٍ
 هبني غفرت لعدنان تهكّمهم
 فما لحمير والمقوال في النسب
 حمارة جُمعت من كل محربة
 جمع الشبيكة ثونَ الزاخر اللجِبِ^(١)

يتشابه هذا الموقف الذي حرّك عكيم مع الموقف الذي استثار سنيح ، فكلاهما يعترض على خطاب هجائي ليس هو المقصود به شخصياً وبصورة مباشرة . فحكيم في البيت السابق كان يهجو ، كما يظهر ، الكميت بن زيد الأسدي ، ومن أجل الإيغال في الهجاء عمد إلى استحضار الزنج وأهل النوبة . وكان عكيم يعي أن هجاء الزنج هو هجاء له بالضرورة ، وهو ما دفعه إلى الاعتراض على حكيم الكلبي . إلا أن هذا التشابه بين الموقفين لا يعني التشابه في استراتيجية الدفاع والمفاخرة ، فعُكيم هنا لا يطالب باسترجاع مجد من الأمجاد ، ولا ملكية من الملكيات التي سُلّبت من الزنج قسراً ، بل إنه يفتح اعتراضه بالتذكير مباشرة ، وبإعادة تحريك تاريخ العلاقة بين العربي والحبشي ، وهي الإعادة التي تتضمن الإشارة إلى ذلك التاريخ حين كان الحبشة يخربون حصن غمدان في اليمن ، وحين كانت أفيالهم تزعزع قلوب أهل مكة ، وحين كان السودان يفجرون بحرمت أهل يثرب في وقعة الحرة في العام ٣٦ هـ .

إن هذه القصيدة تنطلق من الاعتراض على خطاب هجاء جماعي جاء على لسان شاعر فرد . وهي ، على خلاف قصيدة الحقطان وسنيح ، لا تحمل هجاء شخصياً للشاعر الذي ابتدأ بالهجاء ، بل هي هجاء جماعي للعرب العدنانيين والقحطانيين معاً . أما العدنانيون فإنهم يُذكّرون بوقعة الفيل يوم استباح الأحباش مكة المكرمة ، وبوقعة الحرة يوم استباح السودان المدينة . أما القحطانيون فإنهم يُذكّرون باستباحة الحبشة لليمن ، كما يُذكّرون بوضاعة أصلهم وخسّته ، فهم مجموعة من أصحاب

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٩ .

الحمير (حمارة) تمّ اصطيادهم كما تصطاد الشبكة السمكة في البحر . وعلى هذا ، فإن هذه القصيدة لا تصلح أن يحتجّ بها اليمانية على قریش ومضر كما هو الحال في قصيدة الحيقطان ، ولا تصلح أن تحتج بها قریش ومضر على اليمانية ، ذلك أن الكل مشمول بالذم والهجاء في هذه القصيدة .

تكشف هذه القصائد الثلاث أننا أمام تغيير واضح في الخطاب الثقافي الذي رسم العلاقة بين العرب الأسياد والسودان العبيد ، والذي حدّد من له الحق والأهلية ليمارس التمثيل والتحييك ، ومن قدره أن يكون موضوعاً لهذا التمثيل والتحييك . إن هذه القصائد تؤثر على تغيير في أدوار التمثيل (من يمثل من؟) ، وعلى تحويل في حبكة التاريخ ، فالعرب هذه المرة هم المتهمون في تاريخهم وحضارتهم وطبيعتهم ، كما أنهم هم من كان عرضة للتمثيل ، وأن تاريخهم هو من أصبح عرضة لإعادة التحييك . أما السودان فهم هذه المرة من تجرباً على الاعتراض على التمثيل الثقافي العربي ، بل اجترأ على ممارسة التمثيل على هذه الثقافة ، وإعادة تحريك تاريخها أو التشكيك فيه . لم يكن أحد من السودان يجرؤ على المجاهرة بانتمائه للأحباش والزنج ، وهذا فضلاً عن التجرؤ على المفاخرة بهم ، وبانتصارتهم . كان لعنترة بعض الأبيات يفخر فيها بأحواله الحامين ، إلا أنه يقف عند هذا القدر من الفخر ، أما هؤلاء الشعراء فإنهم يفاخرون بانتمائهم ، ويمجدون بطولاتهم ، ويصوبون هجاءهم تجاه العرب وتاريخهم ، متهمين إياهم بالضعف والضععة والفرار عند مواجهة الازي الحبشي الممتلئ فخراً ومجداً .

وبوسعنا الآن أن نرسم لهذا التمثيل المضاد تاريخاً صاعداً ، يبتدئ مع سحيم الذي كان يخوض معركة التحرر الاجتماعي التخيلي من خلال المقارعة الجنسية . وبعد مرحلة سحيم تأتي مرحلة المقاومة الثقافية/الحضارية التي اضطلع بها ثالث الغضب الأسود (الحيقطان ، وسنيح ، وعكيم) ، حيث كان التمثيل المضاد منصباً على إعادة اكتشاف الذات ، وإعادة الاعتبار لها ، وإعادة تحريك تاريخها . وبعد المقارعة الجنسية والمقاومة الثقافية تأتي المرحلة الأخيرة وهي المقاومة المسلحة والتصادم المباشر مع المجتمع ، وذلك كما حدث في «ثورة الزنج» . وبعد أن قُتل سحيم وحرق ، وبعد أن ضيّعت نصوص الحيقطان وسنيح وعكيم ، وبعد أن قُتل الزنج حين قضى على ثورتهم في العام ٢٧٠ هـ ، بعد هذا كله توقفت حركة السودان في التمثيل المضاد ، وانتعش من جديد التمثيل العربي ، وتعزّزت قوّته الثقافية والمادية التي تمتع

بها على مدى قرون طويلة . وهكذا كان علينا أن ننتظر العصر الحديث لتأتي اللحظة التي نرى فيها هذه القوة وهي تتزعزع مادياً وثقافياً ، وذلك حينما تغيرت المواقع والأدوار . لقد اهتزّت قوة التمثيل العربي تجاه الآخرين مع «صدمة الاستعمار» الحديث الذي شبك العرب والسودان معاً في قدر واحد ومصير مشترك . فقد تصدر واجهة المشهد الحديث لاعبٌ جديدٌ قادمٌ من جهة الغرب الإفريقي الذي تمكّن ، في وقت قياسي ، من بسط هيمنته على أقطار شاسعة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية . وهو ما كان بداية لعملية إعادة توزيع لـ«هرم الثقافات» ، ومراتب الأمم ، وتراتيبات الأعراق ، وسلّم التقدم ودرجاته . وهو ما كان كذلك بداية لإعادة توزيع أدوار التمثيل ، حيث أصبح العربي ، مثله في ذلك كمثل الأفريقي الأسود ، موضوعاً لعملية تمثيل نشطة واستعلامية وإقصائية .

الخاتمة

«إن الآخر يتعيّن اكتشافه»، هذا ما استخلصه ترفتان تودوروف في «فتح أمريكا»، وهذا ما يمكن استخلاصه من دراستنا هذه، فالوعي بالذات يقتضي الوعي بالآخر، كما أن وجود هذا الآخر هو الشرط الضروري لوجود الذات. إلا أن ما يثير الإشكال هو أن هذا الاكتشاف ينطوي - من حيث المصطلح والممارسة - على نزعة تركز ثقافية، فالإكتشاف عملية تقوم بها ذات ممتلئة ومكتملة وواضحة المعالم والحدود، وتستهدف آخر مخبوءاً أو موارد هناك، وهو بانتظار هذه الذات لترفع عنه ما يواريه ويحجبه، وتظهره من ثمّ إلى جلاء المعلوم بعد أن كان في ظلمة المجهول. وإذا أمعنا التأمل في عملية الاكتشاف هذه فإننا سننتهي إلى القول بأنها تعبير جليّ عن امتداد وعي الذات إلى الآخر. فالإكتشاف ليس إيجاداً من العدم، بل هو ضرب من ضروب توسّع الوعي وامتداده من حدود الذات إلى حدود الآخر. وهو بهذا المعنى قد يتضمّن تفضيلاً للذات المكتشفة على الآخر المكتشف، إلا أن هذه العملية في حقيقتها لا تنطوي على مديونية ما، فالآخر ليس مديناً للذات بمعرفتها إياه، ولا هو مدين لها بامتداد وعيها إليه. وإذا كان المخلوق مديناً لخالقه على نعمة الوجود، فإن الآخر ليس مديناً للذات على تفضّلها باكتشافه ومعرفته؛ ذلك أن الخلق إيجاد من عدم، وهو بهذا المعنى نعمة منّ بها الخالق على المخلوق، أما معرفة الآخر فليست كذلك، فهي ليست نعمة؛ لأن هذا الآخر كان موجوداً قبل اكتشافه، وهو معروف لأهله قبل أن تُظهره الذات المركزية إلى جلاء المعلوم.

هذا بالإضافة إلى حقيقة أن هذه الذات في اكتشافها للآخر لا تدرك واقعاً جديداً ومباشراً، فكل اكتشاف للآخر إنما يتم عبر توسّط المتخيّل والصور والتمثيلات التي تكوّنّها الثقافة عن الآخر. وهو ما يدعم القول بأنه ليس ثمة «إكتشاف» في حقيقة الأمر، فالذات تجد الآخر كما كانت تريده أن يكون، وإذا وجدته على غير ما تريده أن يكون فإنها تجهد من أجل تحويله ليكون على الصورة التي رسمتها له، وعلى الوضعية التي تريده أن يكون عليها. وعلى هذا فقد يكون اكتشاف الآخر نقمة على هذا الآخر المكتشف، وأغلب حالات اكتشاف الآخر ومعرفته التي نعرفها اليوم إنما كانت نعمة على الذات المكتشفة فقط، لكنها كانت نقمة ووبالاً على الآخر المكتشف الذي تعرّض للتدمير والإبادة والتشريد والإقصاء والتهميش والاحتقار

والسخرية . ومن هنا نعرف قيمة عبارة والتر بنيامين البصيرة والتي تنص على أنه «ليست هناك وثيقة من وثائق الحضارة دون أن تكون في نفس الوقت وثيقة من وثائق البربرية» ، هكذا وكأن البربرية هي قرينة الحضارة ، وغريزة الشر والتدمير هي قرينة المعرفة التي تعتاش ، بحسب ما أكد ميشيل فوكو مراراً ، على الخطأ والظلم والقسوة و«عنف التحيزات» ضد الآخر .

ويقتضي الحديث عن مسألة «الآخرية» في الثقافة العربية الإسلامية ، أن نشير إلى تلك اللحظة التي شهدت استفاقة جديدة للوعي العربي ، واندفاعاً جديدة للمتخيل في هذه الثقافة ، وهي اللحظة التي اقترنت فيها العروبة بالإسلام ، وذلك منذ أن ظهر الإسلام في جزيرة العرب ، وانتشر في بقاع الأرض الواسعة ، وأصبح هو والعروبة من أهم المكونات الجوهرية لهذه الثقافة . وقد ترافق مع هذه الاندفاع الجديدة تداخلٌ كبير بين دوافع هذه الثقافة الرغبةوية في التوسع على حساب الآخرين ، وبين الدوافع الدينية التي تحثُّ على الفتح ، وتأمر بنشر الدعوة الجديدة في العالم . ومنذ تلك اللحظة سعت هذه الثقافة إلى استيعاب ذلك الخليط المتشعب من الآخرين الذين دخلوا في الإسلام ، أو أولئك الذين تعرّضت بلادهم للفتح وأثروا البقاء على دينهم القديم وهم أهل الذمة . غير أن الذي حدث هو أن الدوافع الرغبةوية في الهيمنة على الآخر وإخضاعه قد تغلبت على دوافع الدين الأخلاقية التي تدعو إلى احترام الآخر ومعاملته بالحسنى بوصفه إنساناً في المقام الأول ، إنساناً أحسن الله خلقته وكرّمه على كثير مما خلق .

لم يكن هدفنا في هذا الكتاب أن نستقصي تلك الاهتزازات والتحويلات التي طرأت على ثقافات الآخرين بفعل اختراق الذات العربية الإسلامية لثقافتهم ، وتجاوزها لحدودهم ، وإنما أردنا أن نستنطق المتخيل الثقافي والأدبي الذي كان يختزن صوراً نمطية عن الآخرين - والسودان على وجه التحديد - ويدفع من يتمثله دفعاً إلى النظر إلى الآخر نظرة انتقاصية ، ويحمّله حملاً على اختلاق رغبات الهيمنة والحاجة إلى إخضاع الآخرين . لقد أردنا أن نتقصّى هذا المتخيل الجماعي الذي كان أولئك الفاتحون والمترحلون ومخترقو الآفاق وعابرو الحدود والممالك والأقاليم يتمثلونه ويمتثلون له في الوقت ذاته . وأوضحنا أن هذا المتخيل إنما هو نتاج عملية تمثيل نشطة وواسعة النطاق مارستها الأشعار والمتون المكتوبة والمرويات الشفهية على الآخر الأسود . وقد حاولنا في (الفصل الأول) أن نستكشف المرجعيات والخلفيات التي كانت

تحرك هذا المتخيل وتدعمه ، وتعزز تمثيله للآخر الأسود بوصفه عدواً أو آخر منبوذاً ووحشياً وبهيمياً . وركزنا اهتمامنا على مرجعيتين أساسيتين هما : مرجعية التاريخ ، ومرجعية الأنساق الثقافية التي تشمل الدين واللغة والرموز . ثم سعينا في الفصول الثلاثة اللاحقة إلى قراءة هذا المتخيل واستكشاف محتوياته وما اختزنه عن الآخر الأسود من صور نمطية سلبية ، مع ضرورة الإشارة إلى أننا لم نقرأ هذا المتخيل بوصفه شبكة من الصور النمطية والناجزة والمتشكّلة ، بل حاولنا مقارنة هذا المتخيل وهو في مراحل تشكّله الأولى والمتقدّمة ، حيث كانت عمليات التمثيل تنبئه لبننة لبننة ، وتكوّنه مدمكاً مدمكاً . ومن هنا جاء تركيزنا على عملية التمثيل التي حصرناها في نوعين من أنواع التمثيل : الأول اصطلاحنا على تسميته بـ«التمثيل الثقافي غير التخيلي (الحقيقي)» ، ونعني به ذلك التمثيل الذي كانت تمارسه أشكال متعددة من الكتابة التي تتظاهر بتجردها من الخيال ، وتنزع نحو الحقيقة من خلال معانيها لموضوعاتها بموضوعية ، ويشمل هذا النوع من التمثيل كتابات متباينة تنتمي إلى حقول معرفية متعددة مثل التاريخ والجغرافيا والفلك/التنجيم والطب وعلم الكلام والفلسفة وعلم الأخلاق وعلم البحار والطبيعات والتفسير ومدونات الحديث وأدب الرحلات وغيرها ، وهي التي شكلت بمجموعها المتن القرائي الذي بنينا عليه (الفصل الثاني) من هذا الكتاب . أما النوع الثاني من التمثيل فقد اصطلاحنا على تسميته بـ«التمثيل الثقافي التخيلي (الأدبي)» ، ونعني به ذلك التمثيل الذي كانت تمارسه أشكال الكتابة الأدبية التخيلية ، والتي حصرناها في نوعين أدبيين كبيرين هما السرد وهو موضوع (الفصل الثالث) ، والشعر وهو موضوع (الفصل الرابع) .

وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ نقدنا لهذا المتخيل وتمثيلاته عن الأسود لا ينطوي على رغبة في جلد الذات أو التبرؤ من تراثها ، كما أنه لا يهدف إلى تأثيم هذا التراث . فعلى الرغم من إدراكنا لحقيقة أن هذا التراث - وهو قدر أغلب التراثات المركزية والمهيمنة - ليس بريئاً ونقياً ومجرداً من كل عيب وشائبة ، إلا أننا ندرك كذلك بأن هذا التراث ومتخيله الجماعي وتمثيلاته عن الآخرين ، إنما هو نتاج ظروف وسياقات داخلية وخارجية ، واقعية ومتخيّلة ، حكمت مساراته ، وحددت كثيراً من خياراته . وهي سياقات لم تعد قائمة اليوم ، فعالمنا ليس هو عالم القرون الوسطى ، وحضاراتنا ليست هي الحضارة المهيمنة والمركزية في هذا العالم . وعلى هذا ، فإن اجترار مثل هذا المتخيل وتمثيلاته عن الآخرين في حمأة انخراط الثقافات في

صراعات وتفكّكات واندماجات ثقافية كبرى لم تكن قائمة في اللحظة التي تشكّل فيها هذا المتخيّل وهذه التمثيلات ، إنما ينبئ بوقوعنا في مغالطة تاريخية كبرى ستقود حتماً إلى ارتهان وعينا الحديث بمتخيلات الماضي من جهة ، وإلى خطر فادح ومضلل فيما يتعلّق بعلاقتنا بالآخرين من جهة أخرى . وهذا ما سيجعل علاقتنا أَلثقافية الراهنة الصراعية أو التسامحية علاقة محكومة بأطياف قديمة ليس لها مقابل موضوعي في الوقت الراهن .

صحيح أن أحداً لا يملك القدرة على «الحجر» على الماضي ومتخيّله وتمثيلاته ، كما أن أحداً لا يستطيع وقف تدفّقه السيل من زمن إلى زمن ، فالصراعات الثقافية بين الهويات في العصر الحديث تثبت أن هذا الماضي لم يُختتم بعد ، فهو حاضر وبدرجات متفاوتة في القوة والضعف . كما أن هذه الصراعات تؤكّد ما تتمتع به متخيلات هذه الثقافات من قدرة هائلة على البقاء والاستمرار والمباغته وخصوصاً في لحظات التأزم الحضارية . كل هذا صحيح إلا أننا مطالبون كذلك بالوعي بماضوية هذا المتخيّل وتمثيلاته ، ومطالبون كذلك بالوقوف في وجه تلك المحاولات التي تسعى من أجل استثارة هذا المتخيّل واستحضاره لأغراض أيديولوجية دفيئة ، وبطريقة تغذي الخلاف والشقاق بين الهويات والثقافات . ومن هنا فإننا نتصوّر أن نقد هذا المتخيّل وتمثيلاته إنما هو السبيل المتاح لوقف الهوس الأيديولوجي باستحضاره واستثارته وتوظيفه ، ونعتقد أن هذا النقد هو خطوة ضرورية لتحرير الوعي المعاصر من الارتهان لهذا المتخيّل وتمثيلاته «الماضوية» ، وهو نقد نأمل أن يكون قادراً على أن يفتح أمامنا أفق التفكير في نوع من الاختلاف عن هذا المتخيّل وتمثيلاته ، والتحرّر من تحيّزاته الثقافية التي حكمتها ، وارتهن إليها لفترات زمنية متطاولة .

مصادر البحث ومراجعته

أولاً : المصادر :

- ١- القرآن الكريم .
- ٢- الكتاب المقدس ، (القاهرة ، ط : ٤ ، ١٩٩٢) .
- ٣- الأبشيهي (شهاب الدين محمد بن أحمد) .
- المستطرف في كل فن مستظرف (بيروت : دار مكتبة الحياة ، ١٩٩٣) .
- ٤- ابن الأثير (عز الدين علي بن أبي الكرم الجزري)
- أسد الغابة في معرفة الصحابة ، تح : إبراهيم البناء وآخرون ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ١٩٧٠)
- الكامل في التاريخ ، تح : عبد الله القاضي ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ، ١٩٨٧)
- ٥- إخوان الصفاء وخلان الوفاء
- رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء (بيروت : دار صادر ، د.ت.)
- ٦- الإدريسي (محمد بن محمد الصقلي)
- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، منشور على موقع :
(<http://www.alwaraq.com>)
- ٧- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله)
- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ٤ ، ١٤٠٥هـ)
- ٨- الأصفهاني (أبو الفرج)
- الأغاني ، تح : عبد الله مهنا وسمير جابر (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ٢ ، ١٩٩٢)
- ٩- ألف ليلة وليلة ، (بيروت : مكتبة الحياة ، د.ت.)
- ١٠- الأنباري (أبو البركات)
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء ، تح : إبراهيم السامرائي ، (الأردن : مكتبة المنار ، ط : ٣ ، ١٩٨٥)
- ١١- ابن أنس (مالك)
- المدونة الكبرى ، (بيروت : دار صادر ، د.ت.)
- ١٢- البخاري (محمد بن إسماعيل)

- صحيح البخاري ، تح : مصفى البغا ، (بيروت : دار ابن كثير ، ط : ٣ ، ١٩٨٧)
- ١٣- البديعي (الشيخ يوسف)
- الصبح المنبي عن حيشية المتنبي ، تح : مصطفى السقا وآخرين (مصر : دار المعارف ، ١٩٦٣)
- ١٤- البرقوقي (عبد الرحمن)
- شرح ديوان المتنبي ، (القاهرة : المكتبة التجارية الكبرى ، ط : ٢ ، ١٩٣٨)
- ١٥- البستي (محمد بن حبان)
- صحيح ابن حبان ، تح : شعيب الأرناؤوط ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط : ٢ ، ١٩٩٣)
- ١٦- ابن بطلان (أبو الحسن المختار بن عبدون)
- رسالة نافعة في شري الرقيق و تقليب العبيد ، ضمن كتاب : نوادر المخطوطات ، تح : عبد السلام هارون (بيروت : دار الجيل ، ط : ١ ، ١٩٩١)
- ١٧- ابن بطوطة (محمد بن عبد الله اللواتي)
- تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ، تح : محمد العريان ، (بيروت : دار إحياء العلوم ، ط : ١ ، ١٩٨٧)
- ١٨- البيهقي (أبو بكر أحمد بن الحسين)
- سنن البيهقي الكبرى ، تح : محمد عبد القادر عطا ، (مكة المكرمة : مكتبة دار الباز ، ١٩٩٤)
- ١٩- الترمذي (محمد بن علي)
- نوادر الأصول في أحاديث الرسول ، تح : عبد الرحمن عميرة ، (بيروت : دار الجيل ، ط : ١ ، ١٩٩٢)
- ٢٠- الترمذي (محمد بن عيسى)
- سنن الترمذي ، تح : أحمد محمد شاكر وآخرين ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د . ت)
- ٢١- التوحيد (أبو حيان علي بن محمد)
- الإمتاع والمؤانسة ، تح : أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت : المكتبة العصرية ، د . ت)
- ٢٢- التونسي (محمد بن عمر)

- تشحيد الأذهان بسيرة بلاد العرب والسودان ، تح : خليل عساكر ومصطفى مسعد ، (القاهرة : الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ١٩٦٥)
- ٢٣- التيجاني (محمد بن أحمد)
- تحفة العروس ومتعة النفوس ، تح : جليل العطية (لندن : دار رياض الرئيس ، ط : ١ ، ١٩٩٢)
- ٢٤- التيفاشي (شهاب الدين)
- نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب ، تح : جمال جمعة ، (لندن : رياض الرئيس للكتب والنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٢)
- ٢٥- ابن تيمية (تقي الدين أحمد)
- اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم ، تح : محمد حامد الفقي ، (القاهرة : مكتبة السنة المحمدية ، ط : ٢ ، ١٩٥٠)
- ٢٦- الثعالبي (أبو منصور عبد الملك بن محمد)
- يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ، ١٩٧٩)
- ٢٧- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)
- البخلاء ، (بيروت : دار الكتاب الحديث ، ١٩٩٤)
- البرصان والعرجان ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط : ٢ ، ١٩٨١)
- البيان والتبيين ، تح : علي أبو ملحم ، (بيروت : دار وكتبة الهلال ، ط : ١ ، ١٩٩٢)
- التاج في أخلاق الملوك ، تح : فوزي عطوي ، (بيروت : الشركة اللبنانية للكتاب ، د. ت.)
- الحيوان ، تح : عبد السلام هارون (القاهرة : مكتبة الحلبي ، د. ت.)
- رسائل الجاحظ ، تح : عبد السلام هارون (القاهرة : مكتبة الخانجي ، د. ت.)
- رسائل الجاحظ ، تح : عبد الله مهنا (بيروت : دار الحداثة ، ط : ١ ، ١٩٨٨)
- ٢٨- ابن جبير (أبو الحسن محمد بن أحمد)
- رحلة ابن جبير (بيروت : دار صادر ، ١٩٨٠) .
- ٢٩- الجرجاني (الشريف)
- التعريفات ، تح : عبد المنعم الحفني (القاهرة : دار الرشاد ، ١٩٩١)

٣٠- الجرجاني (عبد القاهر)

- أسرار البلاغة ، تح : محمد رشيد رضا (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ، ١٩٨٨)

- دلائل الإعجاز ، تح : محمود شاكر (القاهرة : مطبعة المدني ، ط : ٣ ، ١٩٩٢)

٣١- الجمحي (محمد بن سلام)

- طبقات الشعراء ، تح : محمد سويد (بيروت : دار إحياء العلوم ، ط : ١ ، ١٩٩٨)

٣٢- الجنابذي (سلطان بن محمد)

- بيان السعادة في مقامات العبادة ، (طهران : مطبعة جامعة طهران ، ط : ٢ ، ١٣٨٥هـ)

٣٣- ابن جنّي (أبو الفتح عثمان)

- الفتح الوهبي على مشكلات المتنبي ، تح : محسن غياض ، (بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٩٧٣)

٣٤- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي)

- تنوير الغبش في فضل السودان والحبش ، تح : مرزوق إبراهيم ، (الرياض : دار الشريف ، ط : ١ ، ١٩٩٨)

٣٥- الحائري (ميرزا الطبطبائي)

- إرشاد العباد إلى استحباب لبس السواد على سيد الشهداء والأئمة الأمجاد عليه السلام ، صحّحه وعلّق عليه : محمد رضا الأعرجي ، (قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث)

٣٦- الحائري (مير سيد علي)

- مقتنيات الدرر وملقطات الثمر ، (طهران : دار الكتب الإسلامية ، ١٣٣٧هـ ش)

٣٧- الحاتمي (أبو علي محمد بن الحسن)

- الرسالة الحاتمية ، منشورة مع : الإبانة عن سرقات المتنبي للعميدي ، والكشف عن مساوئ المتنبي للصاحب بن عبّاد ، تح : إبراهيم الدسوقي ، (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦١)

٣٨- حاجي خليفة (محمد بن عبد الله)

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٢)
- ٣٩- ابن حبيب (عبد الملك)
- كتاب التاريخ ، تح : خورخي أغواي ، (مدريد : المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، ١٩٩١)
- ٤٠- ابن حبيب (محمد بن حبيب البغدادي)
- الحبر ، عنت به إيلزه ليختن شتيتز (حيدر آباد : مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية ، ١٩٤٢) .
- ٤١- ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد الأندلسي)
- طوق الحمامة ، تح : إحسان عباس ، (دمشق : دار المدى للثقافة والنشر ، ٢٠٠٢)
- ٤٢- الحلبي (نجم الدين)
- شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ، (بيروت : مؤسسة الوفاء ، ط: ٣ ، ١٩٨٣)
- ٤٣- الحموي (ياقوت)
- معجم البلدان ، تح : فريد عبد العزيز الجندي (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط: ١ ، ١٩٩٠)
- ٤٤- ابن حنبل (الإمام أحمد)
- مسند الإمام أحمد ، (مصر : مؤسسة قرطبة ، د. ت)
- ٤٥- ابن حوقل (محمد البغدادي)
- صورة الأرض (بيروت : مكتبة الحياة ، ١١٧٩) .
- ٤٦- الحويزي (الشيخ عبد علي)
- تفسير نور الثقلين ، (قم : المطبعة العلمية ، ط: ٢ ، د. ت)
- ٤٧- الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن ثابت)
- تاريخ بغداد ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، د. ت)
- ٤٨- الخفاف (أبو بكر المبارك بن كامل)
- سلوة الأحزان للاجتنب عن مجالسة الأحداث والنسوان ، منشور على موقع : (<http://www.alwaraq.com>)

- ٤٩- ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد)
 - تاريخ ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر) ، (بيروت : منشورات الأعلمي للمطبوعات ، ١٧٩١)
 - مقدمة ابن خلدون (بيروت : دار القلم ، ط : ٧ ، ١٩٨٩) .
- ٥٠- الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن)
 - سنن الدارمي ، تح : فواز زمزلي وخاله العلمى ، (بيروت : دار الكتاب العربى ، ط : ١٠ ، ١٤٠٧ هـ)
- ٥١- أبو داود (سليمان بن الأشعث السجستاني)
 - سنن أبي داود ، تح : محى الدين عبد الحميد ، (بيروت : دار الفكر ، د.ت.)
- ٥٢- ابن دره (عبد الرحمن بن عبد الله)
 - نزاهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار ، (دمشق : منشورات المكتب الإسلامى ، د.ت.)
- ٥٣- أبو دلامة (زند بن الجون)
 - ديوان أبي دلامة ، تح : إميل بديع يعقوب ، (بيروت : دار الجيل ، ط : ١ ، ١٩٩٤)
- ٥٤- الدميرى (كمال الدين)
 - حياة الحيوان الكبرى (مصر : مكتبة وشركة البابى الحلبي وأولاده ، ط : ٥ ، ١٩٧٨)
- ٥٥- الذهبى (شمس الدين محمد بن أحمد)
 - تاريخ الإسلام ، تح : عمر تدمري ، (بيروت : دار الكتاب العربى ، ط : ١ ، ١٩٩٢)
- سير أعلام النبلاء ، تح : شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط : ٩ ، ١٤١٣ هـ)
- المقتنى فى سرد الكنى ، تح : محمد صالح المراد ، (المدينة المنورة : مطابع الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ)
- ٥٦- ابن رزىن (على الكاتب)
 - آداب الملوك ، تح : جليل العطية ، (بيروت : دار الطليعة ، ط : ١ ، ٢٠٠١)
- ٥٧- ابن رسته (أبو على أحمد بن عمر)

- الأعلّاق النفيسة (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، مكتبة الهلال ، ط : ١ ، ١٩٨٨)

٥٨- ابن رشد (أبو الوليد محمد بن محمد)

- شرح البرهان وتلخيص البرهان ، تح : عبد الرحمن بدوي ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ط : ١ ، ١٩٨٤) ،

٥٩- ابن رشيق (أبو علي الحسن القيرواني)

- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ، تح : محيي الدين عبد الحميد (بيروت : دار الجيل ، ط : ٥ ، ١٩٨١)

٦٠- الرومي (حسام زاده)

- قلب كافوريات المتنبي من المديح إلى الهجاء ، تح : محمد يوسف نجم ، (بيروت : دار صادر ، ط : ٢ ، ١٩٩٣)

٦١- ابن الرومي (علي بن العباس)

- ديوان ابن الرومي ، تح : عبد الأمير مهنا ، (بيوت : دار ومكتبة الهلال ، ط : ١ ، ١٩٩١)

٦٢- الزرعي (محمد بن أبي بكر)

- نقد المنقول ، تح : حسن السماعي سويدان ، (بيروت : دار القادري ، ط : ١ ، ١٩٩٠)

٦٣- الزرقاوي (محمد عبد الباقي)

- مختصر المقاصد الحسنة ، (السعودية : مكتب التربية العربي لدول الخليج ، ط : ١ ، ١٩٨١)

٦٤- السبزواري (محمد)

- جامع الأخبار ، تح : علاء آل جعفر ، (قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث) - الجديد في تفسير القرآن ، (بيروت : دار التعارف للمطبوعات ، ط : ١ ، ١٤٠٣هـ)

٦٥- سحيم (عبد بني الحسحاس)

- ديوان سحيم ، تح : عبد العزيز الميمني ، (القاهرة : الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٥٠)

٦٦- السرخسي (شمس الدين أبو بكر محمد بن أحمد)

- كتاب المبسوط ، (بيروت : دار المعرفة ، ط : ٣ ، ١٩٧٨)
- ٦٧- ابن سعد (محمد بن سعد)
- الطبقات الكبرى ، (بيروت : دار صادر ، د.ت.)
- ٦٨- سهراب
- كتاب عجائب الأقاليم السبعة إلى نهاية العمارة ، تح : هانس فون مزيك ،
(فيينا : مطبعة أدولف هولزهوزن ، ١٩٢٩)
- ٦٩- السيرافي (أبو زيد) ، التاجر (سليمان)
- أخبار الهند والصين ، تح : إبراهيم خوري (مجلة الموسم ، العددان : ٨/٧ ،
١٩٩٠)
- ٧٠- سيرة الأميرة ذات الهمة وولدها عبد الوهاب ، (بيروت : المكتبة
الثقافية ، ١٩٨٠)
- ٧١- سيرة بني هلال (بيروت : دار الكتب الشعبية ، ط : ١ ، ١٩٨١)
- ٧٢- سيرة عنترة بن شداد ، (بيروت : المكتبة الشعبية ، د.ت.)
- ٧٣- سيرة عنترة بن شداد ، نسقها وهذبها : عمر أبو النصر ، (بيروت :
منشورات مكتبة المعارف ، ١٩٩٣)
- ٧٤- سيرة الملك سيف بن ذي يزن فارس اليمن ، (بيروت : المكتبة الثقافية ،
د.ت.)
- ٧٥- ابن سيرين (محمد)
- منتخب الكلام في تفسير الأحلام ، تح : علي هاشم ، (بيروت : دار الفكر
العربي ، ط/٢ ، ١٩٩٩)
- ٧٦- ابن سينا (أبو علي الحسين بن علي)
- القانون في الطب ، تح : إدوار القش (بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة
والنشر ، ١٩٨٧).
- ٧٧- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن)
- لقط المرجان في أحكام الجان ، تح : مصطفى عطا ، (بيروت : دار الكتب
العلمية ، ط : ١ ، ١٩٨٦)
- نزهة العمر في التفضيل بين البيض والسود والسمر (دمشق : المكتبة العربية ،
١٣٤٩)

- الوشاح في فوائد النكاح ، (ليبيا : تالة للطباعة والنشر ، ط : ١ ، ٢٠٠٢)
- ٧٨- السيوطي (جلال الدين) ، المحلي (جلال الدين)
- تفسير الجلالين (القاهرة : دار الحديث ، ط : ١)
- ٧٩- الشافعي (محمد بن إدريس)
- كتاب الأم ، تح : محمد زهري النجار ، (بيروت : دار المعرفة ، ط : ٢ ، ١٩٧٣)
- ٨٠- شبّر (السيد عبد الله)
- الجواهر الثمين في تفسير الكتاب المبين ، (الكويت : مكتبة الألفين ، ط : ١ ، ١٤٠٧هـ)
- ٨١- ابن شداد (عنترة)
- ديوان عنترة ، شرح : الخطيب التبريزي ، تح : مجيد طراد (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ٢ ، ١٩٩٤)
- ديوان عنترة ومعلقته ، تح : خليل شرف الدين (بيروت : مكتبة الهلال ، ط : ١ ، ١٩٨٨)
- ٨٢- الشريشي (أبو العباس)
- شرح مقامات الحريري البصري ، تح : محمد عبد المنعم خفاجي ، (بيروت : المكتبة الثقافية ، د. ت)
- ٨٣- شهردار (أبو شعاع شيرويه)
- الفردوس بمأثور الخطاب ، تح : السعيد بن بسيوني زغلول ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ، ١٩٨٦)
- ٨٤- الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)
- الملل والنحل ، تح : محمد سيد كيلاني ، (بيروت : دار صعب ، ١٩٨٦)
- ٨٥- الشوكاني (محمد بن علي)
- نيل الأوطار ، (بيروت : دار الجيل ، ١٩٧٣)
- ٨٦- شيخ الربوة (شمس الدين محمد الدمشقي)
- نخبة الدهر في عجائب البر والبحر ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط : ١ ، ١٩٨٨)
- ٨٧- الشيرازي (محمد الحسيني)
- تقريب القرآن إلى الأذهان ، (بيروت : مؤسسة الوفاء ، ط : ١ ، ١٤٠٠هـ)

- ٨٨- الشيرازي (ناصر مكارم)
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ، (بيروت : مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع ، ط : ١ ، ١٤١٣هـ)
- ٨٩- الصدوق (ابن بابويه القمي)
- كتاب الخصال ، تح : علي الغفاري (قم : مركز المنشورات الإسلامية ، ١٤٠٣هـ)
- ٩٠- الصنعاني (أبو بكر عبد الرزاق)
- مصنف عبد الرزاق ، تح : حبيب الرحمن الأعظمي ، (بيروت : المكتب الإسلامي ، ط : ٢ ، ١٤٠٣هـ)
- ٩١- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن)
- جوامع الجامع (طهران : مؤسسة النشر والطبع بجامعة طهران ، ط : ٣ ، ١٤١٢هـ)
- مجمع البيان في تفسير القرآن ، تح : مجموعة من العلماء ، (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، ط : ١ ، ١٩٩٥)
- ٩٢- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير)
- تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك) ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط : ١ ، ١٤٠٧هـ)
- تفسير الطبري ، (بيروت : دار الفكر ، ١٤٠٥هـ)
- ٩٣- ابن الطقطقي (محمد بن علي بن طباطبا)
- الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية (بيروت : دار صادر ، د . ت)
- ٩٤- الطوسي (أبو جعفر محمد بن الحسن)
- التبيان في تفسير القرآن ، تح : أحمد قصير العاملي ، (قم : مكتب الإلام الإسلامي ، ط : ١ ، ١٤٠٨هـ)
- ٩٥- العاملي (المحدث محمد بن الحسن)
- وسائل الشيعة ، (قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، د . ت)
- ٩٦- عبد الباقي (محمد فؤاد) ، وآخرون
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي ، (ليدن ، مطبعة بريل ، ١٩٥٥)
- ٩٧- ابن عبد الحلیم

- كتاب الأنساب ، تح : محمد يعلي ، (مدريد : المجلس الأعلى للأبحاث العلمية ، سلسلة المصادر الأندلسية ، ١٩٩٦)
- ٩٨- ابن عبد ربه الأندلسي (أبو عمر أحمد بن محمد)
- العقد الفريد ، تح : عبد المجيد الترحيني ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ط ٣ : ١٩٨٧)
- ٩٩- عبد الرحيم (زين العابدين)
- القُرب في فضل العرب ، تح : أحمد السقاف ، (الكويت : رابطة الأدباء في الكويت ، ١٩٨٨)
- ١٠٠- العسقلاني (أحمد بن علي بن حجر)
- فتح الباري ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب ، (بيروت : دار المعرفة ، ١٣٧٩ هـ)
- ١٠١- العكبري (أبو البقاء)
- التبيان في شرح الديوان ، تح : مصطفى السقا وآخرين ، (القاهرة : دار الكتاب الإسلامي ، د.ت.)
- ١٠٢- علي بن أبي طالب (الإمام)
- نهج البلاغة ، شرح : الشيخ محمد عبده (بيروت : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، د.ت.)
- ١٠٣- ابن غرسية
- رسالة ابن غرسية ، ضمن كتاب : نواذر المخطوطات ، تح : عبد السلام هارون (بيروت : دار الجيل ، ط ١ : ١٩٩١) .
- ١٠٤- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد)
- المنقذ من الضلال ، تح : جميل صليبا وكامل عياد (بيروت : دار الأندلس ، ١٩٩٦)
- ١٠٥- الغزالي (محمد)
- هداية المريد في تقليب العبيد ، ضمن كتاب : نواذر المخطوطات ، تح : عبد السلام هارون ، (بيروت : دار الجيل ، ط ١ : ١٩٩١)
- ١٠٦- الغزّي (نجم الدين أبو السعود الدمشقي)
- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ، منشور على موقع :

- ١٠٧- ابن فضلان (أحمد بن فضلان بن عباس)
- رسالة ابن فضلان ، جمع وترجمة وتقديم : حيدر غيبة (بيروت : الشركة العالمية للكتاب ، ط : ١ ، ١٩٩٤) .
- ١٠٨- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد)
- مختصر كتاب البلدان ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط : ١ ، ١٩٨٨)
١٠٩- ابن قتيبة الدينوري (أبو محمد عبد الله بن مسلم)
- تأويل مختلف الحديث ، تح : محمد النجار (بيروت : دار الجليل ، ١٩٧٣)
- الشعر والشعراء ، (بيروت : دار إحياء العلوم ، ط : ٣ ، ١٩٨٧)
- عيون الأخبار ، تح : محمد الإسكندراني (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ٢ ، ١٩٩٦)
- المعارف ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٧)
- ١١٠- القرطبي (محمد بن أحمد)
- تفسير القرطبي ، تح : أحمد عبد العليم البردوني ، (القاهرة : دار الشعب ، ط : ٢ ، ١٩٧٣ هـ)
- ١١١- القزويني (الخطيب)
- الإيضاح في علوم البلاغة ، تح : محمد عبد المنعم خفاجي ، (بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ط : ٥ ، ١٩٨٠)
- ١١٢- القزويني (زكريا بن محمد بن محمود)
- آثار البلاد وأخبار العباد (بيروت : دار بيروت ، ١٩٨٤)
- عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط : ١ ، ١٩٨٩)
- ١١٣- القزويني (علي الكاتبي)
- جوامع اللذة ، (ليبيا : تالة للطباعة والنشر ، ط : ١ ، ٢٠٠٢)
- ١١٤- القلقشندي (أبو العباس أحمد بن علي)
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا (القاهرة : المطبعة الأميرية ، ١٩١٣)
- ١١٥- القنوجي (صديق بن حسن)
- أبجد العلوم ، تح : عبد الجبار زكار ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٧٨)

- ١١٦- ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر الحنبلي)
- إعلام الموقعين عن رب العالمين ، تح : عصام الدين الصَّبَّاطي ، (القاهرة : دار الحديث ، ط : ١٠ ، ١٩٩٣)
- ١١٧- ابن كثير (أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي)
- البداية والنهاية ، (بيروت : دار إحياء التراث ، ١٩٩٣)
- السيرة النبوية ، تح : مصطفى عبد الواحد ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، د. ت.)
- ١١٨- الكليني (محمد بن يعقوب)
- الكافي ، (طهران : دار الكتب الإسلامية ، د. ت.)
- ١١٩- ابن ماجه (أحمد)
- كتاب الفوائد في أصول البحر والقواعد والفصول ، تح : إبراهيم خوري ، (الإمارات : مركز الدراسات والوثائق في الديوان الأمير برأس الخيمة ، ١٩٨٩)
- ١٢٠- ابن ماجه (محمد بن يزيد)
- سنن ابن ماجه ، تح : محمد فؤاد عبد الباقي ، (بيروت : دار الفكر ، د. ت.)
- ١٢١- المباركفوري (أبو العلا عبد الرحمن بن عبد الرحيم)
- تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى ، (بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٩٠)
- ١٢٢- المتنبي (أبو الطيب أحمد بن الحسين)
- ديوان أبي الطيب المتنبي ، وفي متنه شرح العلامة الواحدي ، تح : فريدخ ديتريشي ، (بيروت : دار صادر ، د. ت.)
- ١٢٣- المجلسي (محمد باقر)
- بحار الأنوار ، (طهران : المطبعة الإسلامية ، ١٣٨٦ هـ)
- ١٢٤- المرتضى (الشریف)
- رسائل الشريف المرتضى ، تح : مهدي رجائي ، (بيروت : مؤسسة النور للمطبوعات ، د. ت.)
- ١٢٥- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين)
- أخبار الزمان (مصر : مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي ، ط : ١ ، ١٩٣٨)
- التنبيه والإشراف ، (مدينة لندن : مطبعة بريل ، ١٨٩٣)

- مروج الذهب ومعادن الجوهر، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار المعرفة، د. ت.)
- ١٢٦- مسلم بن الحجاج (أبو الحسين النيسابوري)
- صحيح مسلم، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.)
- ١٢٧- المشهدي (محمد القمي)
- كنز الدقائق وبحر الغرائب، (طهران: مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط: ١، ١٣٦٦هـ)
- ١٢٨- مغنية (محمد جواد)
- تفسير الكاشف، (بيروت: دار العلم للملايين، ط: ٣، ١٩٨١)
- ١٢٩- المقدسي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد)
- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تح: محمد مخزوم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: ١، ١٩٨٧)
- ١٣٠- المناوي (عبد الرؤوف)
- فيض القدير، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ط: ١، ١٣٥٦هـ)
- ١٣١- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم)
- لسان العرب، تح: جماعة من المحققين، (القاهرة: دار المعارف، د. ت.)
- ١٣٢- الموسوعة الشعرية، (أبو ظبي: الجمع الثقافي، CD، الإصدار الأول)
- ١٣٣- الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد)
- مجمع الأمثال، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار الجيل، ط: ٢، ١٩٨٧)
- ١٣٤- النابلسي (عبد الغني)
- تعطير الأنام في تعبیر المنام، تح: يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، ط: ٤، ٢٠٠٠)
- ١٣٥- ابن النديم (محمد بن إسحاق)
- الفهرست، تح: إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، ط: ٢، ١٩٩٧)
- ١٣٦- النسائي (أحمد بن شعيب)
- سنن النسائي، تح: عبد الفتاح أبو غدة (حلب: مكتبة المطبوعات

الإسلامية ، ط : ٢ ، ١٩٨٦)

١٣٧- النفزاوي (أبو عبد الله عمر بن محمد)

- الروض العاطر في نزهة الخاطر ، تح : جمال جمعة ، (لندن : دار رياض

الريس ، ط : ٢ ، ١٩٩٣)

١٣٨- النوري (المحدث)

- مستدرک الوسائل ، (قم : مؤسسة آل البيت لإحياء التراث ، ط : ١ ، ١٤٠٨ هـ

ق)

١٣٩- النويري (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب)

- نهاية الأرب في فنون الأدب ، (مصر : وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، د. ت.)

١٤٠- ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)

- السيرة النبوية ، تح : جمال ثابت وآخرون ، (القاهرة : دار الحديث ، ط : ١ ،

١٩٩٦)

١٤١- الهيثمي (علي بن أبي بكر)

- مجمع الزوائد ، (القاهرة : دار الريان للتراث ، ١٤٠٧ هـ)

١٤٢- اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب)

- تاريخ اليعقوبي ، (بيروت : دار صادر ، ط : ٦ ، ١٩٩٥)

- كتاب البلدان ، (بيروت : دار إحياء التراث العربي ، ط : ١ ، ١٩٨٨)

ثانياً : المراجع العربية والمترجمة :

١- أبادي (أفسانة نجم)

- قراءة قصص «كيد النساء» بوصفها حكايات ذكورية ، ضمن كتاب : الرجولة

المتخيلة ، تحرير : مي غصوب وإيما سنكليويوب (لندن : دار الساقبي ، ط : ١ ،

٢٠٠٢)

٢- إبراهيم (عبد الله)

- السردية العربية : بحث في البنية السردية للموروث الحكائي العربي ،

(بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٢)

- المركزية الإسلامية : صورة الآخر في الخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى ،

(بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ٢٠٠١)

- ٣- إبراهيم (نبيلة)
 - أشكال التعبير في الأدب الشعبي ، (القاهرة : دار غريب ، ط : ٣ ، ١٩٨١)
 - فن القص : في النظرية والتطبيق ، (القاهرة : دار غريب : د. ت.)
- ٤- إبراهيم (نعمة الله)
 - السير الشعبية العربية ، (بيروت : شركة المطبوعات للتوزيع والنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٤)
- ٥- أحمد (ليلي)
 - المرأة والجنوسة في الإسلام ، تر : منى إبراهيم وهالة كمال (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط : ١ ، ١٩٩٩)
- ٦- أركون (محمد)
 - الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ، تر : هاشم صالح ، (لندن : دار الساقبي ، ط : ١ ، ١٩٩٩)
- ٧- أساطير الأفارقة ، أسطورة ألاتنغانا ، تر : شوكت يوسف ، مجلة «لوتس : مجلة اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا» ، ع/٧١ ، ١٩٩٠
- ٨- أفاية (محمد نور الدين)
 - الغرب المتخيل (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ٢٠٠٠)
 - المتخيل والتواصل : مفارقات العرب والغرب (بيروت : دار المنتخب العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٣)
- ٩- أمين (أحمد)
 - ضحى الإسلام ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ١ ، د. ت.)
 - ظهر الإسلام ، (بيروت : دار الكتاب العربي ، ط : ٣ ، د. ت.)
- ١٠- الأنصاري (محمد)
 - جون مسك للزنج ، (مشهد : مجمع البحوث الإسلامية ، ط : ١ ، ١٤١٢ هـ)
- ١١- بانيكار (ك. مدهو)
 - الوثنية والإسلام : تاريخ الإمبراطورية الزنجية في غرب إفريقيا ، تر : أحمد بليغ (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط : ١ ، ١٩٩٨) .
- ١٢- بدوي (عبده)
 - السود والحضارة العربية (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٨٧٦)

١٣- برنال (مارتن)

- أثينة السوداء : الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية ، ج : ١ : تلفيق بلاد الإغريق ، تر : مجموعة من الباحثين ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، سلسلة المشروع القومي للترجمة ، ط : ١ ، ١٩٩٧)

١٤- بروكلمان (كارل)

- تاريخ الأدب العربي ، تر : عبدالحليم النجار وآخرون (القاهرة : دار المعارف ، ط : ٥ ، دت)

١٥- بلاشير (رجيس)

- تاريخ الأدب العربي ، تر : إبراهيم الكيلاني (تونس : الدار التونسية للنشر ، ١٩٨٦)

١٦- بورديو (بيير)

- الرمز والسلطة ، تر : عبد السلام بنعبد العالي (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط : ٢ ، ١٩٩٠)

١٧- بوفيه (بول) (تحرير)

- الحق يخاطب القوة : إدوارد سعيد وعمل الناقد ، تر : فاطمة نصر ، (القاهرة : إصدارات سطور ، ط : ١ ، ٢٠٠١)

١٨- بياجيه (جان)

- البنيوية ، تر : عارف منيمنه وبشير أوبري ، (بيروت : منشورات عويدات ، ط : ٣ ، ١٩٨٢)

١٩- تركي (بنيان سعود)

- إلغاء الصفة القانونية للرق في سلطنة زنجبار العربية ١٨٩٧ ، (جامعة الكويت : حليات كلية الآداب ، الحولية (١٣) ، ١٩٩٣)

٢٠- تودوروف (تزفان)

- تفاعل الثقافات ، تر : مجموعة من الباحثين (مجلة فصول ، العدد : ٢ ، المجلد : ١٢ ، ١٩٩٣) .

- الرحالة الحديثون ، تر : حسن الشامي (مجلة الكرمل ، العدد : ٣٥ ، ١٩٩٠)

- فتح أمريكا : مسألة الآخر ، تر : بشير السباعي (القاهرة : سينا للنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٢)

- نحن والآخرين : النظرة الفرنسية للتنوع البشري ، تر : ربي حمود ، (دمشق : دار المدى للثقافة والنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٨)
- ٢١- تومبسون (ميشيل) ، وآخرون
- نظرية الثقافة ، تر : علي سيد الصاوي ، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ع : ٢٢٣ ، ١٩٩٧)
- ٢٢- الجابري (محمد عابد)
- العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، (بغداد : دار الشؤون الثقافية العامة ، د.ت.)
- ٢٣- جبر (حسن)
- وفود القبائل على الرسول وانتشار الإسلام في جزيرة العرب ، (الكويت : وزارة الإعلام بالكويت ، ط : ١ ، ١٩٨٧)
- ٢٤- جينيت (جيرار)
- خطاب الحكاية : بحث في المنهج ، تر : محمد معتصم وآخرين ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ط : ٢ ، ١٩٩٧)
- ٢٥- الحجاجي (أحمد)
- قصة الملك النعمان بين السيرة والحكاية الشعبية ، (القاهرة : مجلة فصول ، م : ١٢ ، ع : ٤ ، ١٩٩٤)
- ٢٦- الحداد (نجيب)
- مقابلة بين الشعر العربي والشعر الإفرنجي ، منشورة في (القاهرة : مجلة فصول ، ع : ٤/٣ ، ١٩٩٢)
- ٢٧- حسين (طه)
- مع المتنبي ، (القاهرة : دار المعارف ، ط : ١٢)
- ٢٨- الحمصي (قسطاكي)
- منهل الورد في علم الانتقاد ، تحرير وتقديم : أحمد الهواري ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٩)
- ٢٩- حمودي (عبد الله)
- الشيخ والمريد : النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ، تر : عبد المجيد جحفة ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط : ١ ، ٢٠٠٠)

- ٣٠- الخالدي (روحي)
- تاريخ علم الأدب عند الإفرنج والعرب وفيكتور هوكو ، (دمشق : الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين ، ط : ٤ ، ١٩٨٤)
- ٣١- خورشيد (فاروق)
- أديب الأسطورة عند العرب (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٢٨٤ ، ٢٠٠٢)
- أضواء على السيرة الشعبية ، (بيروت : منشورات اقرأ ، د.ت.)
- سيف بن ذي يزن ، (بيروت : دار الشروق ، ط : ١ ، ١٩٨٢)
- في الرواية العربية ، (عصر التجميع) ، (بيروت : دار العود ، ط : ٣ ، ١٩٧٩)
- ٣٢- دائرة المعارف الإسلامية ، تر : إبراهيم خورشيد وآخرون (بيروت : دار المعرفة ، د.ت.)
- ٣٣- دوجلاس (فدوى مالطي)
- جسد المرأة .. كلمة المرأة (محلة الفصول ، العدد : ٤ ، المجلد : ١٢ ، ١٩٩٤)
- ٣٤- دوران (جيلبير)
- الأثروبولوجيا : رموزها ، أساطيرها ، أنساقها ، تر : مصباح الصمد (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط : ٢ ، ١٩٩٣)
- الخيال الرمزي ، تر : علي المصري (بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط : ١ ، ١٩٩١)
- ٣٥- دياب (عبد الحميد)
- خلاصة المتنبي ، (الكويت : دار سعاد الصباح ، ط : ١ ، ١٩٩٢)
- ٣٦- ذهني (محمود)
- سيرة عنترة (القاهرة : دار المعارف ، ١٩٨٤)
- ٣٧- رايلي (كافين)
- الغرب والعالم ، تر : عبد الوهاب المسيري وهدى حجازي ، (الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ع/٩٧ ، ١٩٨٦)
- ٣٨- الرويلي (ميجان)
- الحيوان بين المرأة والبيان ، (القاهرة : مجلة فصول ، م : ١٢ ، ع : ٣ ، ١٩٩٣)
- ٣٩- ريكور (بول)

- محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا ، تر: فلاح رحيم ، (بيروت : دار الكتاب الجديد المتحدة ، ط : ١ ، ٢٠٠٢)
- من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، تر: محمد برادة وحسان بورقية ، (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، ط : ١ ، ٢٠٠١)
- ٤٠- زهران (حامد)
- علم نفس النمو ، (القاهرة : عالم الكتب ، ط : ٥ ، ١٩٩٠)
- ٤١- زيادة (نقولا)
- إفريقيات : دراسات في المغرب العربي والسودان الغربي ، (لندن : دار رياض الريس ، ط : ١ ، ١٩٩١)
- ٤٢- أبو زيد (نصر حامد)
- نقد الخطاب الديني ، (القاهرة : سينا للنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٢)
- ٤٣- زينه (حسني)
- جغرافيا الوهم (لندن : رياض الريس للكتب والنشر ، ط : ١ ، ١٩٨٩)
- ٤٤- سيلا (محمد) ، بنعبد العالي (عبد السلام)
- الطبيعة والثقافة ، (إعداد وترجمة) ، (الدار البيضاء ، دار توبقال للنشر ، سلسلة «دفاتر فلسفية» ، ط : ١ ، ١٩٩١)
- الفلسفة الحديثة : نصوص مختارة ، (اختيار وترجمة) ، (المغرب : أفريقيا الشرق ، ط : ١ ، ٢٠٠١)
- ٤٥- ستيتكيفيتش (سوزان بنكي)
- أدب السياسة وسياسة الأدب ، تر: حسن البنا عز الدين (بالاشتراك مع المؤلفة) ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٨)
- ٤٦- سعيد (إدوارد)
- الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الإنشاء ، تر: كمال إبوديب (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية ، ط : ٢ ، ١٩٨٤) .
- تمثيل التابع والمحاورون الأنثروبولوجيون ، تر: حازم عزمي ، (القاهرة : مجلة فصول ، العدد الثاني ، المجلد : الحادي عشر ، ١٩٩٢) .
- الثقافة والإمبريالية ، تر: كمال إبوديب (بيروت : دار الآداب ، ط : ١ ، ١٩٩٧) .

- العالم والنص والناقد ، تر : عبد الكريم محفوظ ، (دمشق : منشورات اتحاد الكتاب العرب ، ٢٠٠٠)
- ٤٧- سيمور- سميث (شارلوت)
- موسوعة علم الإنسان : المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية ، تر : علياء شكري وآخرين ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٨٨)
- ٤٨- شلحد (يوسف)
- بُنى المقدس عند العرب ، تر : خليل أحمد خليل ، (بيروت : دار الطليعة ، ط ١ : ١٩٩٦)
- ٤٩- ابن الشيخ (جمال الدين)
- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير ، تر : محمد برادة وآخرون (المشروع القومي للترجمة ، العدد : ٥٠ ، ١٩٩٨)
- ٥٠- صالح (هاشم)
- حوار مع المفكر الفرنسي كورنيليوس كاستورياديس ، (مجلة الكرمل ، العدد : ٤١/٤٠ ، ١٩٩١)
- ٥١- الطائي (نزار)
- الاتجاه نحو الدين ، (جامعة الكويت : حليات كلية الآداب ، العدد : (١٢) ، ١٩٩٢)
- ٥٢- طاليس (أرسطو)
- فن الشعر ، تر : عبد الرحمن بدوي ، (بيروت : دار الثقافة ، د.ت.)
- ٥٣- الطهطاوي (رفاعة رافع)
- تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز (بيروت : دار ابن زيدون ، ط : ١ ، د.ت.)
- ٥٤- الطويل (أحمد)
- أبو عثمان الجاحظ (تونس : مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ، ١٩٩٢)
- ٥٥- عبد الرحمن (طه)
- سؤال الأخلاق : مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ٢٠٠٠)
- ٥٦- عثمان (شوقي عبد القوي)
- تجارة المحيط الهندي في عصر السيادة الإسلامية (الكويت : سلسلة عالم

المعرفة ، العدد : ١٥١ ، ١٩٩٠)

٥٧- العرقي (هادية)

- استيتيقا كانط وبراديغم الوعي ، (مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد : ١٢٢-١٢٣ ، ٢٠٠٢)

٥٨- عطار (سمر) ، فيشر (جيرهارد)

- فوضى الجنس ، التحرر ، الخضوع ، تر : أنيسة أبو النصر ، (مجلة فصول ، العدد : الأول ، المجلد : الحادي عشر ، ١٩٩٣)

٥٩- العظمة (عزيز)

- العرب والبرابرة : المسلمون والحضارات الأخرى (لندن : دار رياض الريس ، ١٩٩١)

٦٠- علي (جواد)

- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط : ٣ ، ١٩٨٠)

٦١- عمر (أحمد مختار)

- الدلالات الاجتماعية والنفسية لألفاظ الألوان في اللغة العربية ، ضمن أعمال «الملتقى الدولي الثالث في اللسانيات» ، (تونس : الجامعة التونسية ، سلسلة اللسانيات ، ٦/ع ، ١٩٨٦)

٦٢- غادامير (هانز جورج)

- تجلي الجميل ، تر : سعيد توفيق ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ، ١٩٩٧)

٦٣- الغذامي (عبد الله محمد)

- ثقافة الوهم ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٨)
- النقد الثقافي : قراءة في الأنساق الثقافية العربية (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ٢٠٠٠)

٦٤- غيرتس (كليفورد)

- الإسلام من منظور علم الإناسة ، تر : أبو بكر باقادر ، (بيروت : دار المنتخب العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٣)

٦٥- فروخ (عمر)

- تاريخ الأدب العربي ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط : ١ ، ١٩٦٨)

٦٦- فرويد (سيجموند)

- خمسة دروس في التحليل النفسي ، تر : رضا بن رجب وعبد الرزاق الحلوي ،
(تونس : درا المعرفة للنشر ، د.ت)

- معالم التحليل النفسي ، تر : محمد عثمان نجاتي ، (بيروت/القاهرة : دار
الشروق ، ط : ٦ ، ١٩٨٦)

٦٧- فريزر (جيمس)

- الفلكلور في العهد القديم ، تر : نبيلة إبراهيم (القاهرة : دار المعارف ، ط : ٢ ،
١٩٨٢)

- الغصن الذهبي ، تر : أحمد أبو زيد ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ،
٢٠٠٠)

٦٨- فوكو (ميشيل)

- إرادة المعرفة ، تر : مطاع صفدي وجورج أبي صالح (بيروت : مركز الإنماء
القومي ، ١٩٩٠)

- الانهماك بالذات ، تر : جورج أبي صالح (بيروت : مركز الإنماء القومي ، ١٩٩٢)
- جينالوجيا المعرفة ، تر : أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي ، (الدار
البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط : ١ ، ١٩٨٨)

- حفريات المعرفة ، تر : سالم يفوت (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي
العربي ، ط : ٢ ، ١٩٨٧ .

- الكلمات والأشياء ، تر : مطاع صفدي وآخرون (بيروت : مركز الإنماء القومي ،
١٩٩٠)

- المراقبة والمعاقبة : ولادة السجن ، تر : علي مقلد (بيروت : مركز الإنماء
القومي ، ١٩٩٠)

٦٩- فيبر (إدجار)

- التشويق والرغبة (مجلة فصول ، العدد : ٤ ، المجلد : ١٢ ، ١٩٩٤)

٧٠- كاشمور (إيليس)

- صناعة الثقافة السوداء ، تر : أحمد محمود ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ،
٢٠٠٠)

٧١- الكوالكبي (عبد الرحمن)

- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ، (دمشق : دار المدى ، ٢٠٠٢)
- ٧٢- كولنجوود (روبن)
- مبادئ الفن ، تر : احمد حمدي ، (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ٢٠٠١)
- ٧٣- كيلنتون (جيروم)
- الجنون والعلاج في ألف ليلة وليلة ، (القاهرة : مجلة فصول ، م : ١٢ ، ع : ٤ ، ١٩٩٤)
- ٧٤- كيليطو (عبد الفتاح)
- لن تتكلم لغتي ، (بيروت : دار الطليعة ، ط : ١ ، ٢٠٠٢)
- المقامات : السرد والأنساق الثقافية ، تر : عبد الكبير الشرقاوي ، (الدار البيضاء : دار توبقال للنشر ، ط : ١ ، ١٩٩٣)
- ٧٥- لبيب (الطاهر) (تحرير)
- صورة الآخر : العربي ناظراً ومنظوراً إليه ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط : ١ ، ١٩٩٩)
- ٧٦- لحمداني (حميد)
- بنية النص السردية ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ١٩٩١)
- ٧٧- مبارك (زكي)
- النثر الفني في القرن الرابع ، (بيروت : المكتبة العصرية ، د.ت.)
- ٧٨- مسعد (بولس)
- الحبشة في منقلب من تاريخها (مصر : المطبعة العصرية ، د.ت.)
- ٧٩- المقدسي (أنيس)
- أمراء الشعر العربي في العصر العباسي ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط : ١٧ ، ١٩٨٩)
- ٨٠- ميكال (أندري)
- الأدب العربي ، تر : رفيق بن وناس وآخرون (تونس : الشركة التونسية لفنون الرسم ، ١٩٧٩)
- ٨١- وايتلام (كيث)

- اختلاق إسرائيل القديمة : إسكات التاريخ الفلسطيني ، تر : سحر الهندي ،
(الكويت : سلسلة عالم المعرفة ، ع : ٢٤٩ ، ١٩٩٩)
- ٨٢- الوردي (علي)
- أسطورة الأدب الرفيع ، (لندن : دار كوفان ، ط : ٢ ، ١٩٩٤)
- ٨٣- ويليك (رينيه) ، وارين (أوستن)
- نظرية الأدب ، تر : محيي الدين صبحي ، (بيروت : المؤسسة العربية
للدراسات والنشر ، ١٩٨٧)
- ٨٤- يقطين (سعيد)
- ذخيرة العجائب العربية : سيف بن ذي يزن ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز
الثقافي العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٤)
- سيرة بني هلال : مدخل إلى قراءة جديدة ، (مجلة نزوى العمانية ، ع : ٣ ،
١٩٩٥)
- قال الراوي ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٧)
- الكلام والخبر : مقدمة للسرد العربي ، (بيروت/الدار البيضاء : المركز الثقافي
العربي ، ط : ١ ، ١٩٩٧)
- ٨٥- يونس (عبد الحميد)
- الحكاية الشعبية ، (القاهرة : دار الكتاب العربي ، ١٩٦٨)
- ٨٦- يونغ (كارل)
- البنية النفسية عند الإنسان ، تر : نهاد خياطة ، (سوريا : دار الحوار ، ط : ١ ،
١٩٩٧)

ثالثاً : المراجع الأجنبية :

1- Adam (Hazard), Searle (Leroy) (ed)

- Critical Theory Since 1965, (Tallahassee: University Presses Of Florida, 1992)

2- Alexander (Jeffrey), Seidman (Steven) (ed),

- Culture and Society: Contemporary Debates, (Cambridge: Cambridge

University Press, 1991)

3- Anderson (Benedict)

- Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, (London/New York: Verso, 1991)

4- Aristotle

- Poetics, trans: S.H.Butcher, in: (<http://www.screenwalk.org>)

5- Barton (Edwin), Hudson (Glenda)

- A Contemporary Guide to Literary Terms, (New York/ Boston: Houghton Mifflin Company, 1997)

6- Bery (Ashok), Murray (Patricia) (ed)

- Comparing Postcolonial Literatures, (New York: Palgrave, 2000)

7- Bhabha (Homi K.) (ed)

- Nation and Narration, (London: Routledge, 1990)

8- Bourdieu (Pierre)

- Language & Symbolic Power, trans: Gino Raymond & Matthew Adamson, (Cambridge: Polity Press, 1991),

9- Brantlinger (Patrick)

- Post-Poststructuralist or Prelapsarian?: Cultural Studies & The New Historicism, A paper was originally delivered at the conference Rethinking Culture, (University of Montreal, 1992).
- Victorians & Africans: The Genealogy of the Myth of the Dark Continent, (Critical Inquiry, V.12, No.1, 1985)

10- Caughey (John L.)

- Imaginary Social Worlds, (Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1984)

11- Cohen (Anthony)

- The Symbolic Construction of Community, (London/New York: Routledge, 1989)

12- Davidson (Basil)

- A Guide to African History (New York :Zenith Books, 1971).

13- De Saussure (Ferdinand)

- Course in General Linguistics, trans: Wade Baskin, (New York: McGraw-Hill Paperbacks, 1966)

14- Eagleton (Terry)

- Literary Theory: An Introduction, (Oxford: Basil Blackwell, 1996)

15- ENCYCLOPAEDIA BRITANNIC

- (Multimedia Edition, CD 99, copyright)

16- Geertz (Clifford)

- The Interpretation of Cultures, (New York: Basic Books, 1973)

17- Hawkes (Terence)

- Structuralism & Semiotics, (London: Routledge, 1977)

18- Leitch (Vincent B.)

- Cultural Criticism, Literary Theory, Poststructuralism (New York: Columbia University Press, 1992)

19- Lentricchia (Frank)

- After the New Criticism, (Chicago: The University of Chicago, 1980)

20- Marshall (Brenda K.)

- Teaching the Postmodern: Fiction & Theory (New York/London: Routledge, 1992)

21- Newton (K. M) (ed)

- Twentieth-Century Literary Theory A Reader (London: Macmillan, 1989).

22- Said (Edward)

- Invention; Memory and Place, (Critical Inquiry, vol.26, No.2, 2000)

23- Scholes (Robert)

- Textual Power, (New Haven & London: Yale University Press, 1985)

24- Vesser (H. Aram) (ed)

- The New Historicism, (New York & London :Routledge, 1989).

25- Walder (Dennis) (ed)

- Literature in The Modern World, (New York: Oxford University Press, 1990)

فهرس المحتويات

| | |
|----|------------|
| 5 | الاهداء |
| 7 | شكر وتقدير |
| 9 | تقديم |
| 15 | ❖ المقدمة |

الباب الأول:

مرجعيات المتخيل والتمثيل الثقافي

| | |
|-----|--|
| 33 | ❖ المتخيل والتمثيل : الطبيعة المزدوجة وتبادل التأثير |
| 49 | الفصل الأول : الأسود في مرجعيات المتخيل العربي |
| 51 | ١ . مدخل : المرجعيات والمتخيل |
| 53 | ٢ . مرجعية التاريخ : اللون بوصفه علامة مميزة : |
| 53 | ٢ . ١ . التاريخ بوصفه سرداً |
| 58 | ٢ . ٢ . الجبلّة البيضاء والقراءة المتخيّلة |
| 74 | ٢ . ٣ . تؤثر المتخيل : سرديات الوفاق والصراع |
| 92 | ٣ . مرجعية الأنساق الثقافية : الدين ، اللغة ، الرمز : |
| 92 | ٣ . ١ . مفهوم النسق الثقافي |
| 101 | ٣ . ٢ . الدين بوصفه نسقاً ثقافياً |
| 107 | ٣ . ٣ . الدين والإنسان : اقتران وتلازم |
| 116 | ٣ . ٤ . الآخر في التصوّر الإسلامي |
| 122 | ٣ . ٥ . الأسود بين شمولية الدعوة ومجازيات الثقافة |
| 145 | ٣ . ٦ . دلالات السواد الرمزية : الأحلام ، اللباس ، الحيوان |

- 161 الفصل الثاني : مستويات المغيرة وقوة التمثيل
163 ١ . مدخل : الأسود والمغيرة المضاعفة
164 ٢ . الأسود والحاجة إلى التمثيل
169 ٣ . خطاب الاستفراق وتشكّل الصور النمطية عن السود :
176 ٣ . ١ . الصورة - الأم وتوالّد التمثيلات
192 ٣ . ٢ . الزنجي والطرب : اختزال الثقافي إلى الطبيعي
216 ٤ . لعنة السواد وأمثلة النيء والمطبوخ والمحترق :
218 ٤ . ١ . السواد والعبودية : الأصل التوراتي والقراءة العربية
231 ٤ . ٢ . نظرية الأقاليم السبعة : تدرّج الطبائع واستراتيجية الاستثناء
255 ٥ . الجاحظ والسودان : بلاغة التمثيل وجدلية الفخر والهجاء

الباب الثاني:

الأسود والتمثيل الثقافي التخيلي

- 287 * الأدب بوصفه تمثيلاً ثقافياً
303 الفصل الثالث : الأسود والتمثيل السردى
305 ١ . مدخل : السرد وعبور الحدود
308 ٢ . السرد ومجال الآخريّة : الأسود في التمثيل السردى :
314 ٢ . ١ . المولود الأسود وصدمة الولادة :
316 ٢ . ١ . ١ . سيرة بني هلال : سواد البطل بوصفه معضلة عابرة
329 ٢ . ١ . ٢ . سيرة الأميرة ذات الهمة : المولود الأسود وتحريك مجال الآخريّة
348 ٢ . ٢ . الأسود بين الآخريّة التاريخية والآخريّة العجائبيّة :
355 ٢ . ٢ . ١ . سيرة عنترة بن شدّاد : تنوّع الآخر واختراقات المتخيّل :
355 ٢ . ٢ . ١ . الآخر المألوف والآخر الغريب
374 ٢ . ٢ . ١ . اضطراب الهوية والذات الممزّقة
386 ٢ . ٢ . ٢ . سيرة سيف بن ذي يزن : نبوءات محتشدة وكذبة مرعبة
398 ٢ . ٣ . ألف ليلة وليلة : السودان والشهوانية المفرطة :

- 400 ٢ . ٣ . ١ . السيدة والعبد الأسود : انتظام السرد وزعزعة النظام
411 ٢ . ٣ . ٢ . الأسود والمرأة : الرغبات المحرمة والشاذة

الفصل الرابع : الأسود والتمثيل الشعري

- 431 ١ . مدخل : الشعر وخطورته في التمثيل
433 ٢ . التواطؤ بين الجمالية والهيمنة
450 ٣ . القراءة الطباقية : التمثيل والتمثيل المضاد
487 ٣ . ١ . دهشة المتخيل واستثارة الذاكرة
454 ٣ . ١ . ١ . ابن الرومي وبلاغة الاستنفار والتحريض
469 ٣ . ١ . ٢ . التناص بين الكافوريات والمتخيل
470 ٣ . ١ . ٢ . الكافوريات والمتخيل بين المطابقة والانحراف
487 ١ . ١ . ٢ . ٢ . قلب الكافوريات أو هجائيات الشُّراح
500 ٣ . ٢ . الشاعر الأسود ومقاومة التمثيل
502 ٣ . ٢ . ١ . الأسود المستوعب : ستر السواد والهوية المزدوجة
503 ٣ . ٢ . ١ . ١ . عنترة بن شدّاد : الجلد الأسود والخُلُق الأبيض
511 ٣ . ٢ . ١ . ٢ . نصيب بن رباح : الشَّعر الأسود والمدح الأبيض
519 ٣ . ٢ . ١ . ٣ . أبو دلّامة : الظُّرف والمجاهرة بالسواد
527 ٣ . ٢ . ٢ . الأسود النافر : مقاومة الهيمنة وممارسة التمثيل
527 ٣ . ٢ . ٢ . ١ . سُحَّيم عبد بني الحَسَّاحس : انتقام الفحل الأسود
536 ٣ . ٢ . ٢ . ١ . الحَيِّقَطان ، وسُنَّيح ، وعُكَّيم : الأسود وإعادة تحبيك التاريخ

- 550 * الخاتمة
555 * المصادر والمراجع

تمثيلات الآخر

صورة السود في المتخيل العربي الوسيط

سيجد قارئ هذا الكتاب سياحة ثقافية عميقة وعريضة في التراث ونصوصه ، وفي نظريات تحليل الخطاب ، وسيجد فيه مرآة كاشفة تكشف الذات الداخلية لكل واحد منا ، وهي ذات ورثناها وتعلمناها وتشربنا معانيها ، وربما لا نجهلها أمام الجهل ، غير أننا بكل تأكيد نجح للتغطية عليها مثل فعل الخاطئ الذي يغطي على فعلته ، ويتناسى حكايتها لأنه لا يريد أن يتذكر عيوبه ؛ وفي الثقافة خطايا كثيرة وآثام إنسانية محرّجة ، وليس للنقد إلا أن يتصدى لها ويكشف عيوب الثقافة ويزيل العمى الثقافي ، هذا إن أردنا أن نجعل من ثقافتنا ثقافة حيوية وفعالة ، والنقد الثقافي - بمعنى نقد الأنساق وكشف حالات العمى الثقافي - هو الطريق إلى ذلك ، وأرى أن الدكتور نادر كاظم قد تصدى لهذا بشجاعة وعلمية ، وبتسلح معرفي نظري ومنهجي .

عبد الله الغدّامي

ISBN 9953-36-149-5



مملكة البحرين
وزارة الإعلام
الثقافة والتراث الوطني